
La darwinización del mundo
CARLOS CASTRODEZA
Herder

CARLOS CASTRODEZA

LA DARWINIZACIÓN DEL MUNDO

Herder



Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Diseño de la cubierta: Eumogràfic

Edición digital: Pablo Barrio

1ª edición digital, 2016

ISBN: 978-84-254-3847-9



Herder

www.herdereditorial.com

After all, you cannot understand Moses without imagination nor Spurgeon without metaphysics;[*] but you can be a thorough-going Neo-Darwinian without imagination, metaphysics, poetry, conscience, or decency. For «Natural Selection» has no moral significance: it deals with that part of evolution which has no purpose, no intelligence, and might more appropriately be called accidental selection, or better still, Un-natural selection, since nothing is more unnatural than an accident. If it could be proved that the whole universe had been produced by such Selection, only fools and rascals could bear to live (George Bernard Shaw, del Prefacio —A sample of Lamarcko-Shavian invective— de *Back to Methuselah*, 1921).

Índice

Introducción

Desde la perspectiva de la historia natural, el comportamiento del hombre, como el de cualquier organismo, se ajusta a una serie de condicionantes estructurales que mantienen su existencia consolidada a corto plazo, y siempre de un modo precario. En efecto, esa consolidación se rompe a menudo, incluso en los llamados fósiles vivientes, a lo largo de una evolución que lleva durando unos 3.500 millones de años. La existencia orgánica se ha potenciado o bien individualmente, a nivel celular o infracelular, o bien poblacionalmente a un nivel íntimo, por la formación de individuos multicelulares propiamente dichos, o bien a un nivel más amplio en el que tales individuos se constituyen en poblaciones más o menos integradas.

Los organismos, en su deambular evolucionario, adquieren todo tipo de estrategias de supervivencia, tanto a la contra del medio físico estrictamente considerado como a expensas de sus congéneres, filogenéticamente tanto más próximos como más distanciados. Estas estrategias, especialmente en relación a las interacciones entre los seres

vivos, desembocan en un parasitismo generalizado que a menudo se plasma en una relación mutualista (interdependiente), en la cual, a partir de una especie de guerra negentrópica de todos contra todos y contra todo, surgen vencedores circunstanciales en todos los frentes. Éstos son los supervivientes de turno.

Casi sin querer, se ve que en la lógica de esta dinámica neo-animista, más que evidente en apariencia, subyace la teoría de Darwin de la selección natural. Darwin inició sus especulaciones porque en algún momento de su vida se enfrentó de soslayo al problema de cómo las variedades de una especie podían dar lugar a otras especies. Esas especulaciones le condujeron gradualmente a una contemplación naturalista (anti-providencialista) de la tesitura biológica. Sobre todo en el sentido animista de que el sufrimiento y la violencia, que él percibía por doquier en la naturaleza, además de entre los suyos, le alejaban cada vez más de esa teología natural de su entorno más próximo, que implicaba creer que el mundo que habitamos es el mejor de los mundos posibles por designio divino. Ese designio se le acabó antojando algo burlesco y siniestro, de modo que el afán naturalizador del ínclito inglés se fue acentuando cada vez más, aunque siempre discurriera sin estridencias dialécticas ni ánimo pendenciero alguno.

Pero la radicalidad sorda de Darwin no era ni mucho menos compartida por sus coetáneos, y la teoría de la selección natural tuvo no sólo una gestación difícil (Darwin

sentía, sobre todo al principio de sus especulaciones, una desazón confusa respecto de su heterodoxia) sino también una aceptación todavía más ardua por parte de su entorno inmediato (el británico) y otros algo más ajenos (el francés y el germano) por no hablar del amplio resto. Aun así, si bien pausadamente, y con claros altibajos, el sentido común emocional darwiniano se fue imponiendo, especialmente en el Occidente angloparlante, hasta convertirse en la ortodoxia actualmente vigente en las ciencias biológicas, donde, argüiblemente, lo emocional sigue primando sobre lo analítico.

Sin embargo, Darwin, podría decirse que casi sin querer, abrió la caja de Pandora de lo que supuestamente viene a ser el sentido de la existencia propiamente humana, y las consecuencias todavía están en periodo de maduración. Por ejemplo, Michael Ruse, uno de los pioneros en la instauración de la filosofía de la biología como disciplina académica, publicó en 1986 un libro que tituló *Tomándonos a Darwin en serio*, y nueve años más tarde el conocido filósofo de la ciencia y ultradarwinista Daniel Dennett publicó *La peligrosa idea de Darwin.* El objetivo en ambos casos, seleccionados entre otros muchos, era demostrar que realmente no queremos darnos del todo cuenta de las implicaciones que conlleva la idea central darwiniana, porque llevar el darwinismo hasta sus últimas consecuencias, si bien es intelectivamente liberador, al mismo tiempo supone un cambio más que radical en lo que

respecta a la toma de posición del ser humano en el llamado orden natural.

A la vista del casi evidente desconcierto ideológico que caracteriza la historia del hombre, en su versión occidental y en cualquier otra, tanto Ruse como Dennett se quedan cortos en su consideración de que tomarse en serio el darwinisno significaría un vuelco total en la interpretación del mundo. Porque tanto Ruse como Dennett, amén de muchos otros, forman parte de esa hermenéutica naturalista, es decir, son jueces y parte. Estos autores ven el mundo darwinizado pero, intencionadamente o no, ellos, basándose en Darwin, son precisamente los que darwinizan el mundo. No son conscientemente portavoces de nadie en concreto, y sí divulgadores de sus propias inquietudes existenciales. Y es que la realidad por sí sola no dice nada enjundioso, y significa todavía menos en cuanto a la bondad del fenómeno humano. Somos sus protagonistas conscientes los que la miramos con unos ojos o con otros. En este juego de fraguar verdades ganan los que convencen circunstancialmente a los que llevan el control, y éstos son los que poseen el mundo por momentos, siempre sólo por momentos.

En esta obra se quiere seguir utilizando la propia retórica en esta empresa que lleva a cabo la darwinización del mundo. Y dicha retórica se viene aplicando desde una zona científicamente periférica como es la hispánica, tratando de convocar ciertos fantasmas bioantropológicos que los darwinizadores de raza eluden. Y es que la darwinización del

mundo nos atañe a todos, y todos tenemos derecho a interpretar lo que se nos está viniendo encima desde que Darwin proclamara, aunque no de manera totalmente explícita, que no hay nada ni nadie que goce de privilegios epistémico-éticos en un proceso que sigue inexorablemente su curso posiblemente para bien. Aquí no toca contrarrestar el optimismo de Darwin y sus congéneres (Herbert Spencer, A. R.Wallace, George Romanes, Lloyd Morgan) por medio de un pesimismo a contrapelo. Se trata más bien de entender a todo pensador, y especialmente a Darwin, estando simultáneamente a favor y en contra de él, pues éste, y todos, desde su momento y para siempre, han tratado de dilucidar una fórmula de supervivencia supuestamente para el bien general, empezando por el propio.

Esta empresa, indirectamente compartida por tantos autores de entornos culturales más o menos afines, llevada a cabo desde el lugar periférico indicado, más bien desde la barrera, se inició hace más de cuatro lustros con sendas obras (*Ortodoxia darwiniana y progreso biológico/Teoría histórica de la selección natural*), en las que se trataba, por un lado, de contrastar cómo desde la biología actual quedaba deformada la idea de progreso que todo humano contempla espontáneamente de un modo u otro y, por otro lado, se estudiaba lo más historiográficamente posible la biografía total del naturalista que aquí se destaca y cómo incide ésta en su obra (o sea, la influencia de su tiempo, de su entorno circundante y de su propia biografía), lo que es fundamental

para muchos ultranaturalistas a la hora de hacerse con esa forma de entender nuestro devenir. En otra obra posterior, *Razón biológica: La base evolucionista del pensamiento*, se trató de vernos en el espejo en que se miraría cualquier organismo para tratar de cotejar, si la hubiere, cualquier diferencia esencial interorgánica reflejada en ese espejo universal. Todavía en otra obra posterior, *Nihilismo y supervivencia: una expresión naturalista de lo inefable*, se pretendió analizar supuestas diferencias, a la sazón, a favor de los humanos, de forma que no resultáramos tan favorecidos, al menos a modo de correctivo realista. Finalmente, hasta la fecha, queda dar un paso más y escudriñar en lo posible las reglas de ese juego interpretativo al que tantos jugamos, querámoslo o no, y en el cual nos jugamos tanto.

Según el darwinólogo Robert J. Richards, la historiografía darwiniana ha pasado, a grandes trazos, por cinco etapas.[1] La primera, que marcaría el primer centenario del nacimiento de Darwin, constituiría una especie de epitafio a las ideas del famoso naturalista inglés. En esta estapa, al mismo tiempo que se reconoce la importancia de su legado, se estima que su época ya ha concluido. Ese homenaje estaría singularmente tipificado por la obra sobre la selección natural propiamente dicha del alemán August Weismann (considerado ultradarwinista en su momento), las nuevas ideas hereditario-evolucionistas del holandés Hugo de Vries y las consideraciones antropológicas del también

alemán Ernst Haeckel, así como las ideas sobre la evolución de la mente del inglés Conwy Lloyd Morgan. Una segunda época estaría caracterizada por ese icono historiográfico que constituye la *Historia de la biología* (1920-1924) del finlandés, que no finés, Eric Nordenskiöld. En esta segunda etapa, se concede un interés meramente histórico a la cultura darwiniana. La tercera época estaría marcada por una resurrección del darwinismo bajo la forma de la llamada teoría sintética de la evolución (síntesis de mendelismo y darwinismo), y también por las consideraciones históricas que haría muchos años después uno de los protagonistas de esa resurrección, el ornitólogo americano de origen alemán Ernst Mayr, en su *Desarrollo del pensamiento biológico* (1982). La cuarta época, tipificada por el primer centenario de la publicación de *El origen de las especies*, y ya con la darwinización del mundo disparada, estaría caracterizada por la más que bienvenida intromisión intensa de filósofos e historiadores profesionales en el análisis del fenómeno darwiniano; y seguramente el símbolo de estos estudios lo constituiría la obra *Muerte de Adán* (1959), del historiador John Greene, ubicado entonces en la Universidad de Iowa. La quinta época, en la que según Richards estaríamos ya implantados, vendría señalada no sólo por la industria historiográfica darwiniana, ya en un apogeo constante, sino también por la intervención de la sociología de la ciencia en el análisis del fenómeno darwiniano como parte de la desmitificación del pensamiento científico en boga y su

conformación como fenómeno social más que científico. Richards impugna esta actitud, pero que a mi parecer es especialmente adecuada, considerando que en realidad la base de la sociología de la ciencia está en su biologización darwiniana. Y esta última consideración marcaría de hecho una sexta época, a la que Richards no alcanza a llegar, en la que no sólo se procede a biologizar desde una perspectiva darwiniana dicha tercera pose cultural que constituye la sociología del pensamiento científico (frente a las culturas humanista y científica propiamente dichas), sino que se potencia la biologización, siempre darwiniana, del pensamiento en general en sus tres directrices básicas: la ontoepistémica, la ético-política y la estética. Y éste es el marco donde estaría encuadrada la presente obra.

Claro está que el darwinismo ha tenido sus horas bajas desde un principio, y en realidad no empezó a remontar el vuelo hasta su supuesta resurrección. Pero horas bajas no quiere decir inexistencia. El darwinismo se fue imponiendo de forma soterrada a pesar de las proyecciones profundamente teístas de casi todos sus valedores, como por ejemplo el coautor principal de la idea de selección natural, Alfred Russel Wallace, o el principal discípulo de Darwin, el psicólogo George Romanes, o el mismo «amigo americano», el botánico Asa Gray de Harvard, que se haría cargo de la primera edición de *El origen de las especies* para el mercado inglés de ese continente. Y luego, en el denominado segundo período, hubo gran actividad, y no precisamente a la

sombra; actividad que se concretó en un afán de construir una teoría sintética entre mendelismo y darwinismo, en la que prácticamente sólo trabajaron aquellos naturalistas con habilidades matemático-estadísticas, cuyos trabajos confluirían en la obra capital de Ronald Aylmer Fisher, *La teoría genética de la selección natural* (1930), así como en *Las causas de la evolución* (1932), de J. B. S. Haldane, y en la obra más diseminada, pero no menos significativa, del norteamericano Sewall Green Wright (el «gran triunvirato» en palabras del que redondearía la obra propiamente biológica de Darwin en los últimos años de la década de 1960, William Donald Hamilton). De hecho, la cita que encabeza estas páginas, del gran crítico, ensayista y escritor de su tiempo, el dublinés George Bernard Shaw, muestra que el darwinismo era un enemigo a combatir —¡y eso en plena segunda época!— por unas características que argüiblemente él mismo señala con una precisión que sólo un hombre de letras de su porte puede conseguir, precisión que muy posiblemente se extiende en el tiempo hasta el momento actual.

En el sentido justamente indicado, en la presente obra (que incidentalmente coincide con el bicentenario del nacimiento de Darwin y con el ciento cincuenta aniversario de la publicación de su obra capital, además de con el bicentenario del primer tratado *in extenso* sobre la evolución, a manos del galo Jean Baptiste de Lamarck) se quiere entrar en los siguientes pormenores. En una primera parte, en el

capítulo primero, se desea mostrar de qué manera la filosofía como «pensar» se pliega en nuestros días ineludiblemente a la patente propiciada por Darwin en su interpretación y justificación de un mundo donde, sin ánimo melodramático, de un modo soterrado unas veces y otras veces de forma explícita, en un discurso de corte neo-animista, la injusticia, el sufrimiento y la explotación de los unos sobre los otros sigue siendo moneda de curso legal, a pesar de la alternativa controvertidamente un tanto ingenua en que incurriera el anarquista príncipe Kropotkin en su día, y que se deja sentir en sus sucesores más recientes y prominentes (Dobzhansky, Lewontin, Levins, Gould, Ayala, de Waal, Sahlins). Es más, se quiere dejar bien patente que el principio de la selección natural es más metafísico que físico, y aunque esto pueda sonar sorprendente no debería serlo tanto, porque dicho principio respondería, en definitiva, a una cosmovisión naturalista que nos invita a saber a qué atenernos en una existencia bajo supuestos mínimos metafísicos, pero metafísicos al fin.

En el capítulo segundo de esa primera parte, se coteja la misma problemática desde una perspectiva especialmente histórica, pero siempre marcando el paso al ritmo de la bioantropología cultural vigente y con la melodía darwiniana muy en primer plano. Es decir, a la perspectiva histórica se le da un cariz marcadamente naturalista, más que como aproximación metodológica como directriz ontológica, en el convencimiento de que es la actitud

epistémica más verosímil/apropiada dada la «metafísica» subyacente al discurso que se desarrolla.

En lo que resta del libro, la segunda parte, el discurso emprendido se centra en temas puntuales clave desarrollados por autores ya más concretos. Así, en el tercer capítulo, después de sentar las bases de lo que pueda ser bioantropológicamente significativo en el drama humano desde la filosofía, se quiere ver cómo la cultura humanista en su esencia es, o bien una forma de pensar que se antoja desesperada al negar una evidencia más bien incontestable (Olafson), o bien una manera de ser pesimista contra viento y marea (Dienstag), o bien una resurrección de la intencionalidad aristotélica estrictamene desde la biología (O'Hear), o bien, en definitiva, un modo de «hacer de tripas corazón» respecto a la banalidad de la existencia (Rorty).

Por último, en el cuarto capítulo, se utiliza en primera instancia la hermosa obra de Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, para diagnosticar sin suspicacias esa darwinización del mundo en la que hemos entrado de lleno, compilándola entre muchos desde distintos ángulos. Y, en segundo lugar, la encomienda es cotejar con más profundidad los tintes darwinianos en la obra de Heidegger, autor cuya presencia es casi constante en estas páginas, en tanto que máximo representante de la filosofía reciente (con permiso de Wittgenstein), que sin quererlo expresamente ha complementado de un modo que puede parecer insólito esa darwinización, de una manera que viene a ser en la práctica

un callejón ontoepistémico sin salida visible, y que nos devuelve al animismo de nuestros primeros padres, que no a su supuesta presunta inocencia.

Las referencias utilizadas en muchos casos son tan conocidas e incidentales que no merece la pena destacarlas en la bibliografía citada al final del texto, ya de por sí un tanto prolija. Otros desarrollos explicitados en obras anteriores, aunque no se dan enteramente por sabidos, no se documentan con el detalle en que ya se entró en su momento. En cuanto a las citas, excepto las que se refieren a la obra de Slolerdijk, que se destacan especialmente, forman en general un continuo con el texto, aunque normalmente se resalten y se acoten de un modo preciso como es de ley. Asimismo, toda traducción que no se atribuya específicamente a alguien es del autor que suscribe.

Primera parte

GENERALIDADES

Capítulo I

La naturalización de la filosofía desde Darwin

De la mecanización a la darwinización del mundo

En la interpretación de la historia del mundo, y más concretamente de lo que se ha venido a llamar Occidente, habría tres hitos destacables desde el punto de vista de lo que también se ha convenido en llamar la secularización del pensamiento. Un hito es la emergencia del mundo clásico con Roma y especialmente Grecia. Otro hito, conectado epistémicamente con el anterior, sería el Renacimiento. Y, argüiblemente, el tercer hito se referiría a lo que en estas páginas se dará a entender como la darwinización del mundo. Y decimos «argüiblemente» porque para muchos el tercer hito sería más bien la aparición de la nueva física, que configurarían en buena medida, por orden de recepción del Premio Nobel, Einstein, Bohr, de Broglie, Heisenberg,

Schrödinger y Dirac, entre otros muchos, claro está. Desde este punto de vista, los tres hitos que marcarían esos tres puntos de inflexión en la historia epistémica de Occidente girarían primero en torno a Aristóteles, luego en torno a Newton y en tercer lugar en torno a Einstein.

Pero aunque la física configura buena parte de nuestra interpretación del mundo, la interpretación de lo que realmente es la naturaleza humana, si es que hay naturaleza humana, es lo que más preocuparía al hombre de siempre, al menos al hombre de nuestro entorno, aunque ese hombre de siempre penetre en el desamparo de su propia soledad pensante especialmente después de la Ilustración. Tendríamos en este sentido los tres hitos secularizadores a los que aludiría Sigmund Freud en cuanto a la descentralización del ser humano de su propio ego. Estos hitos serían Copérnico, interpretado en clave psico-simbólica (ya no estamos en el centro del universo), Darwin (el animal que llevamos dentro sería todo lo que hay: no habría ni chispa divina ni propiamente humana) y finalmente sería el propio Freud el que nos daría su llave maestra (la autoconciencia, el *sancto santorum* de lo humano, sería simplemente una manipulación del inconsciente).[1]

En la consideración de lo humano como fenómeno naturalizado, también hallamos un pre-hito nada desdeñable en el mundo clásico, tipificado en la obra de los sofistas (Protágoras, Trasímaco, Gorgias, etcétera) y también, valga

el anacronismo, auténticos sociólogos del conocimiento en potencia.[2] En cualquier caso, la historia del hombre occidental es peculiarmente dramática en su planteamiento y su desarrollo. Primero, en la historia de la humanidad, tanto en el reducto de lo que luego sería Occidente como en los otros hombres por doquier se es animista, luego se entra al trapo de lo divino con objeto más que como la búsqueda de un refugio provisional como un lugar definitivo a alcanzar. Acto seguido, a grandes rasgos, ese hombre genérico occidental ve en su propia racionalidad[3] la clave de su existencia y la de su mundo. Finalmente, ya en plena efervescencia de lo occidental, el *Homo sapiens* que parcialmente nos atañe pone como en cuarentena esa racionalidad, así como la de su mundo, y retorna fatalmente y subrepticiamente a un nuevo animismo, con Freud y, sobre todo, con Darwin. Animismo nuevo en que, a diferencia del añejo, no todo carece ya de sentido, es decir, paradójicamente, todo es en esencia inerte, sino que la totalidad que se contempla se convierte en algo banal porque hasta la propia identidad se antoja como algo tan circunstancial como fantasmagórico. Ésta es la historia que se quiere despejar desde la perspectiva legada por Darwin.[4]

En lo que sí parece existir un consenso más que general es que en Occidente se llegó a una especie de mayoría de edad con la Ilustración, lo que marcaría el paso de una premodernidad a una modernidad en que la independencia del hombre de fuerzas estimadas como sobrenaturales es lo

más manifiesto. De manera que se iría de un metanaturalismo aristotélico que daría paso durante siglos a un sobrenaturalismo platónico-cristiano que, a su vez, cedería el paso en la modernidad propiamente dicha a un naturalismo en un principio liberador.[5] Pero pronto, con el advenimiento de lo que se denomina posmodernidad, de fecha incierta y definición vaga, ese naturalismo, aunque henchido de entrada de desencanto, aparece relativamente fresco y lozano en un principio, pero con el tiempo, las guerras mundiales, el holocausto y el existencialismo y sus secuelas, se torna contradictorio y desasosegante.[6] Se habla en filosofía del «olvido del ser» (Heidegger), de que «el infierno son los otros» (Sartre), de «la muerte del sujeto, así como del autor» (Althusser, Foucault, Barthes), y de que en el mejor de los casos estamos aquí para «conversar, en un marco democrático, sobre naderías en una realidad en la que no hay cimientos ontoepistémicos» (Rorty). Se habla asimismo de que cualquier relato intrascendente vale, porque los relatos dominantes son todo retórica política impertinente (Lyotard). Además, se estipula que «la ciencia no piensa» y de la tecnología ni hablemos (Heidegger). Desde la ciencia y la tecnología se reacciona, comprensiblemente, con una violencia dialéctica sin precedentes (las guerras de la ciencia). Y desde la perspectiva de la ciencia más blanda, la sociología del conocimiento —lo que puede ser una tercera cultura (porque subsume a la humanista y la científica ortodoxa en su

hermenéutica)— se estipula que tanto científicos duros como filósofos recalcitrantes están ahí para «hacerse con el cotarro» de los recursos escasos y ganarse los favores de los poderosos de la tierra del momento, que siempre están ahí, como en un circo donde todos los demás somos gladiadores de ocasión. Y ése sería el naturalismo genuino que caracterizaría la posmodernidad, o sea, una especie de jaula de grillos en la que se trata de gritar lo más posible para proclamar y hacer valer por momentos la propia existencia.

Por qué estos hitos ocurrieron especialmente en Occidente y con muy distinta intensidad dependiendo de sus distintas zonas es otra cuestión más que relevante. Para explicar esa diferencia quizá habría que considerar la emergencia de una «burguesía» en los albores del Renacimiento, como clase de apoyo de la nobleza de turno que sería entonces la clase dominante (antiguo régimen) sobre la que ahora domina. Primero, por decirlo muy deprisa, entrarían en juego ingleses y holandeses, luego franceses y, finalmente, alemanes, arrastrando con ellos diversas zonas de influencia, y siguiendo muy a remolque el resto de las zonas europeas. En Roma, y sobre todo en la Grecia clásica, ocurriría un fenómeno similar, salvando las distancias en el tiempo pero no tanto en la cultura. El burgo y la polis triunfantes tendrían puntos de encuentro claros. En Oriente, Japón habría seguido una pauta distinta pero aceleradamente convergente hacia ese punto de encuentro con el Occidente de que hablamos.[7]

Combinando hitos e interpretaciones, desde estas páginas se piensa que la evolución del hombre occidental, no enteramente a expensas de otras culturas sino, como se acaba de afirmar, más bien a diferencia de las mismas (para bien o para mal, esto está por ver), vendría marcada por dos consideraciones metonímicas cruciales. Una sería lo que el maestro de historiadores, el holandés Eduard Jan Dijksterhuis,[8] denominaría la mecanización del mundo, que se iniciaría con el Renacimiento, y en la cual el hombre occidental implicado hace presa de su racionalidad cuantificadora. Y la segunda metonimia en cuestión se centraría en la darwinización de ese mismo mundo (naturalización propiamente dicha), con la cual ese mismo hombre intenta consolidar una identidad propia que se desvanece en una desesperanza existencial, que parece irreversible hasta que posiblemente se apague del todo, como parece estar ocurriendo, y que se percibiría a su vez, muy tímidamente en un principio, con Darwin, y consistiría principalmente, si no únicamente, en una naturalización total y absoluta de la realidad, tanto ontoepistémica como ético-política[9] y que, como ya se ha dicho, y se repetirá a menudo en variados contextos, Heidegger calificará como los últimos signos del «olvido del ser».

En efecto, la mecanización de nuestra visión del mundo supuso el destronamiento más bien abrupto del metanaturalista (organicista) Aristóteles y, paradójicamente, la reinstalación en el trono epistémico de un Platón

pitagórico cuyo sueño casi críptico de matematizar la realidad a partir de unas formas eternas y perfectas comenzaría a escala global oficialmente con Galileo y Descartes y se consumaría siglos después, argüiblemente en principio, con el liderazgo epistémico un tanto insospechado de Werner Heisenberg por un lado, y con el desarrollo del positivismo lógico por otro lado.

Esta mecanización, que en un principio ocurre en connivencia con el monoteísmo occidental, en su fase tradicional católica, pero también, y especialmente en la protestante calvinista, y más tarde en la luterana pietista, va perdiendo fuelle teológico, aunque más en la forma que en el fondo. Y con vistas a un final ontoepistémico que posiblemente todavía no ha llegado, la mecanización en cuestión llega a convivir con el sopor de una darwinización más bien latente pero progresiva que va anulando la idiosincrasia humana hasta el extremo de irla devolviendo a un animismo inicial, como se viene diciendo, pero con el dudoso beneficio de la experiencia de una historia que, a la vista de lo acontecido, ha constituido un viaje circular donde el gran descubrimiento ha sido lo que se ha sabido de siempre, que lo que denominamos adaptación humana está marcada por el sufrimiento en sus carencias y por el tedio en sus excesos, con los intervalos efímeros de bienestar en el paso de un estadio adaptativo al otro. Porque sufrimiento y tedio marcan situaciones adaptativamente indeseables que

acotan la existencia pero que, a la vez, constituyen sus atractores maestros.

El progreso de la ciencia mecanicista, en buena parte, se centra principalmente en una secularización aparente de la realidad, en lo que el positivismo consideraría como una descontaminación progresiva de la metafísica en el pensar. Pero también dicho progreso se remitiría a una simplificación asimismo acumulativa, aunque sea por tiempos, de esa realidad. Quizá el primer ejemplo más notable en este último sentido sería la ontologización humana de la divinidad llevada a cabo por el franciscano Duns Scoto y consumada tres siglos después por Francisco Suárez en su *Disputaciones metafísicas.* La puerta al ateísmo y a la naturalización del mundo quedaba así abierta de par en par.[10] Luego se lograría, así expresado a grandes rasgos, la unión de la mecánica celeste y de la mecánica terrestre que lleva a cabo Newton, aunque Descartes también lo intentara con mucho menos éxito. Del mismo modo, la unión de los fenómenos eléctricos y magnéticos llevada a cabo por James Clerk Maxwell en sus famosas cuatro ecuaciones sería un logro simplificador notable. Finalmente, Einstein uniría la mecánica newtoniana con el electromagnetismo maxwelliano en la nueva síntesis que supondría la teoría de la relatividad. Esta nueva simplificación ontológica hace del universo un lugar computable pero sensorialmente imperceptible. Por otro lado, la cosa se complica epistémicamente porque la nueva

teoría de la «materia» (la teoría cuántica) supone una nueva fusión de fenómenos ondulatorios y propiamente materiales que resultan no ya imperceptibles del todo, sino incomprensibles a nivel lógico, pero con unas posibilidades y unos resultados tecnológicos que están haciendo del mundo el lugar irreconocible que ni siquiera se vislumbraba en muchos relatos de ciencia ficción supuestamente anticipatorios. La unión de la teoría de la relatividad y de la teoría cuántica, que supondría una llamada teoría del todo (con la integración de las cuatro interacciones físicas básicas en una sola), está haciéndose de rogar, aunque haya intentos interesantes como los derivados de las llamadas «teorías» de las supercuerdas y derivaciones (*brane theories*). En ello se está.

Werner Heisenberg arguye que el concepto de explicación científica tradicional, que consiste en «la expresión de lo desconocido en función de lo conocido», y que oficializara el astrónomo John Herschel en 1831, ya no es aplicable. En efecto, las paradojas de la mecánica cuántica que plagan el microcosmos no tienen un referente pictórico en la realidad mesocósmica, es decir, en nuestra propia realidad perceptiva, emparedada entre el microcosmos y el macrocosmos. En el mesocosmos, las paradojas en cuestión se desvanecen; es como si se compensaran entre sí, y parece ser que de alguna manera eso es lo que ocurre. En nuestra realidad mesocósmica, el famoso gato de Erwin Schrödinger que naciera en 1935 está bien vivo o bien muerto, pero no

las dos cosas a la vez. «Las dos cosas a la vez» es asunto de partículas elementales[11] aisladas o en conjuntos muy discretos. Pero el gato está constituido por un universo casi «infinito» de partículas que tendrían una probabilidad «ínfima» de estar todas en fase para que se diera la paradoja de los estados contrarios superpuestos a nivel mesocósmico. A este nivel hay decoherencia entre las fases en cuestión, es decir, cualquier objeto mesocósmico siempre es o no es, pero no las dos cosas a la vez. Claro que describir la realidad profunda es describir sus entrañas cuánticas, y ahí, según Heisenberg, no hay metáforas ilustradoras, sino que todo se mueve a nivel de ecuaciones. En ese mundo superliliputiense andamos ciegos y sordos, y las expresiones alfanuméricas probabilísticas son las que nos permiten trasladarnos siempre a trompicones (la realidad cuántica es discreta, no continua). Ese mundo recóndito sería el verdadero mundo real, y no la ficción mesocósmica en la que vivimos todos los seres vivos. Recuérdese que para el físico Arthur Eddington existe la mesa real que se resuelve en partículas elementales y por otra parte la mesa que percibimos, que no sería más que una ilusión mesocósmica donde tomamos el té, jugamos a las cartas, escribimos lo que nos viene en gana o echamos una cabezadita reparadora.

Para el positivismo lógico, por su parte, la mecanización del mundo alcanzaría su culminación en 1928 con *La construcción lógica del mundo*, de Rudolf Carnap. La lógica formal y las matemáticas se dan la mano en esta obra y

comparten, al menos en principio, la descripción racional total de la realidad sin descriptores metafísicos obvios. Claro que aquí también hay paradojas, y esta vez son más recalcitrantes que las físicas propiamente dichas. Concretamente nocivos e iluminadores al respecto son los denominados «principios de incompletud» que publicara Kurt Gödel a principios de la década de 1930. Dichos principios hacen que abandonemos toda esperanza de una perfecta mecanización del mundo expresada por medio de principios lógico-matemáticos (sintácticos). Además, la metafísica que tanto aborrece Carnap, según el criterio de Alfred Tarski, hay que introducirla como una semántica de apoyo insoslayable y, por la misma regla de tres, Willard van Orman Quine (lo más próximo a un discípulo de Carnap) nos convence de que hay que introducir también una pragmática que nos facilite al máximo posible la labor de describir el mundo, siempre, esta vez, con la ayuda de la teoría de la selección natural darwiniana. Porque describiríamos el mundo para nuestro uso y supervivencia.[12]

Es decir que, casi sin proponérselo, Darwin se inmiscuye en la mecanización del mundo, que así empieza a hacer aguas desde una prospección filosófica analítica. Es entonces cuando surge lo que ha venido a denominarse «tecnociencia», por la cual la mecanización del mundo pierde fuerza epistémica y se tecnifica.[13] Dicha mecanización, ya altamente descafeinada por el desarrollo de la técnica en detrimento de la episteme, en esencia nunca

podrá ser perfecta, en el sentido de lograr una descripción del mundo con todo detalle, aunque las aplicaciones técnicas que se deriven de ella funcionen a las mil maravillas y den lugar a una realidad donde la tecnología esté cada vez más por todos los rincones y que, con suerte, desembocará en el ingenio técnico más revolucionario de todos los tiempos: el ordenador cuántico.

Desde la biología, la simplificación ontológica del mundo tiene tres momentos bastante claros que es posible tipificar. Primero estaría la teoría celular, con una base metafísica indudable en la *Naturphilosophie*, y que fue propuesta por Mathias Schleiden para vegetales y por Theodor Schwann para animales hacia mediados de la década de 1830; y que la acabaría de demostrar Santiago Ramón y Cajal con la celularización del sistema nervioso, en contra de la opinión de su compañero de Premio Nobel Camillo Golgi. Luego vendría la teoría de la evolución de Darwin, sobre la base metafísica de la teología natural, que como veremos enseguida también tuvo sus altibajos importantes. Y finalmente la teoría de la herencia, sobre una plataforma metafísica creacionista peculiar, que con tan mala fortuna concibió Mendel en su tiempo y que resurgiría de sus cenizas el mismo año en que la teoría cuántica empezara su andadura (1900). Como colofón hubo otra gran síntesis, que fue la del mendelismo y darwinismo, llevada a cabo oficialmente a nivel de libro en 1930 por el teísta escocés Ronald A. Fisher, en una síntesis propia para matemáticos y

estadísticos. Siete años después, aparecería la síntesis conseguida para naturalistas y público en general, por el ruso naturalizado norteamericano y convertido entonces al catolicismo, Theodosius Dobzhansky.[14]

El nacimiento del hombre como problema a extinguir

Pero mientras la mecanización del mundo seguía su curso, en pleno siglo XIX nace el hombre como entidad que se cuestiona a sí misma pero ya socialmente a gran escala, muy crípticamente al parecer del autor de estas líneas, aunque abiertamente según el pensamiento de Michel Foucault (*Las palabras y las cosas*, 1966). En ese nacimiento social del hombre, entre la «clase» burguesa específicamente, ya no se mira hacia fuera, sino que se mira al que mira, al «otro», y con el tiempo incluso aumenta el interés por lo que el maestro de etólogos Konrad Lorenz denominaría, ya en un tardío 1973, «la otra cara del espejo», de ese espejo en que el hombre más que verse se detecta y, a modo de una fase imaginaria al estilo de Lacan, se reconoce en una supuesta identidad limpia de polvo y paja metafísicos aunque ésta sea efímera, por así expresarlo.[15] En el nacimiento del hombre sin atributos que, se insiste, tan certeramente preconiza el mencionado y seguramente filosóficamente sobrevalorado Foucault, hay una comadrona singular, que es Charles Darwin, un victoriano modelo que casi sin darse cuenta abre la caja de los truenos de nuestra realidad más íntima. En la

intromisión posterior de Freud, el paso «al otro lado», al lado oscuro (claro para otros), ya estaba dado. La idea central de Darwin, sumamente inocente y superficial en un principio, llega a transformar insospechadamente la realidad epistemoética, hasta tal punto que lo que Max Weber percibe como el desencantamiento del mundo a raíz de la Ilustración no habría alcanzado el nivel nihilista que tiene a fecha de hoy de no ser por las consecuencias de las especulaciones de ese victoriano obsesionado por la idea de la evolución de las especies mediante un principio de selección natural como fuerza directriz.

Es decir, que mientras el mundo se sigue mecanizando hacia el ápice carnapiano de 1928, se inicia otra tendencia dominante que termina haciendo de esa mecanización, que además nunca se llegará a consumar, un juego de niños. Los niños que juegan con un mecano gigante a construir el mundo y al final se frustran porque por un lado parece que faltan piezas y por otro que sobran. Pero la frustración infantil dura poco, aunque tenga serias consecuencias en el adulto, y se redime en otros juguetes para seguir construyendo mecánicamente un mundo sin cortapisas, todo ello mediante las denominadas «teorías» de las supercuerdas o desde la tecnociencia, mediante la controvertida consecución, que a día de hoy todavía se hace rogar, del debatido ordenador cuántico. Pero unos niños se hacen adultos y cobran cada vez más conciencia del final de su existencia personal ante un «más allá» evanescente, y eso

también frustra, y frustra enormemente más que no terminar el mecano de turno. En 1935, además del gato de Schrödinger, nace *La época de la visión del mundo*, así como *El origen de la obra de arte*, del maestro de filósofos de los últimos tiempos, Martin Heidegger. En estas obras, como en el conjunto de su filosofía, se denosta la mecanización de la realidad, recordándonos que lo único que importa es que somos «seres-para-la-muerte», arrojados a una existencia sin sentido ni compromiso alguno. Sólo la obra de arte, como ya auguraba Nietzsche, con el darwinismo a la contra, nos puede redimir como seres sin base ni concierto. Por esto es por lo que también Heidegger rechaza el darwinismo, y el biologismo en general, aunque su mentor en tiempos y patrón por momentos, el fenomenólogo de base Edmund Husserl, le acuse de hacer antropología en el más puro estilo de la ciencia que piensa, aunque para Heidegger «la ciencia no piense», porque ésta jugaría al pensar frivolizando lo pensante, por ejemplo en las simplificaciones científicas ya aludidas, aunque quizá no en la simplificación fundamental de Duns Scoto. Para Heidegger es igualmente infantil mecanizar que darwinizar el mundo. Sin embargo, los existenciarios heideggerianos son como las categorías kantianas, pero aplicadas no al mundo ni a la mente en su esencia, sino al hombre puro y duro en su existencia. Y si los a priori kantianos, al decir del último sucesor del filósofo alemán en la cátedra de Könisberg, Konrad Lorenz, no son más que a posteriori biológicos, ¿qué diremos de los

existenciarios que nos tocan mucho más de cerca? Pues que son a priori darwinianos donde los haya.

En 1935 nace también *El Hombre, ese desconocido*, del peculiar Nobel de Medicina y Fisiología de 1913 Alexis Carrell, con carices mucho más positivos y un tanto racistas que los de Heidegger, aunque nunca, al menos en apariencia, tan contundentemente maquiavélicos como llegarían a ser los de Darwin encarnado en sus sucesores intelectuales. De hecho, a la postre, la visión de Darwin es la que más llega a convencer al mundo occidental en un conjunto amplio y en un lento proceso sin apenas argumentos profundos aunque no por ello fáciles, y, al mismo tiempo, esa visión es la que más pasiones genera en cuanto a lo que se llega a juzgar como una descalificación intolerable de lo humano en todos los ámbitos.[16]

Lo que sorprende es que las líneas maestras de Darwin parecen estar más que claras, y que sólo se pueden discutir, en todo caso, los detalles. Desde la plataforma darwiniana todo parece estar, en efecto, tan claro que cualquier tipo de argumento falseador sobra. Como dice Richard Dawkins —llamado, de manera peyorativa, ultradarwinista por el paleontólogo e importante teórico de la evolución Stephen Jay Gould— en su obra maestra de 1976, *El gen egoísta* (obra que tanto debe a su director de tesis, el Nobel Niko Tinbergen), la selección natural no es una verdad sólo experimental, sino también lógica, es decir, que en realidad no se puede impugnar experimentalmente, y su lógica es tan

lógica que pasa a ser prácticamente tautológica. No hay mejor manera de demostrar algo que afirmar que no es que las cosas sean así, sino que en realidad es que no pueden ser de otra manera.

Pero si todo está tan claro, ¿por qué la hermenéutica darwiniana genera mil formas y oposiciones frontales por parte de sectores tanto ultraconservadores como ultraizquierdistas?[17] Vayamos por partes.

Charles Darwin, cazador, creacionista y naturalista[18]

La trayectoria biográfica de Darwin, que él mismo se encargó de relatarnos junto a otros innumerables biógrafos que han forjado una auténtica industria para estudiosos, se compone de sucesos de lo más cotidianos.[19] La familia Darwin, unida por dos matrimonios sucesivos a la familia Wedgwood (la de la conocida cerámica) era extraordinariamente solvente en lo económico. Tanto es así que cuando el joven Darwin, siguiendo los pasos de su único hermano varón, Erasmus, y con el objetivo de ejercer como su padre Robert y su famoso abuelo Erasmus, se marchó a estudiar medicina a una de las mejores facultades del orbe, la de Edimburgo, se permitió el lujo de desistir en la empresa. No podía soportar la violencia de las operaciones quirúrgicas (los anestésicos eran incipientes entonces) y se preguntaba por qué alguien económicamente solvente como él tenía que aguantar esas incomodidades (algo parecido

sucede con su hermano mayor Erasmus). Es decir, que no tenía la más mínima vocación hipocrática. De hecho, el joven Darwin ejercía de «señorito» (*gentleman*) de su clase y condición, y se dedicaba a la caza y a la historia natural, con la intención de descubrir algún espécimen que no tuviera nadie y así llegar a ser alguien no sólo por su fortuna, sino también por su fama. Es más, fue por decisión paterna que, debido a lo que era calificado de indolencia, el joven Darwin eligió el *modus vivendi* socialmente aceptable más cómodo en esa época e idóneo en su situación para convertirse en alguien socialmente respetable: la figura de párroco rural (mientras que su hermano mayor estuvo enfermo de «melancolía» toda su vida hasta que murió un año antes que Charles).

Para gran disgusto de su padre, Darwin se desvió de su trayectoria clerical porque tuvo la suerte de enrolarse en un viaje oficial alrededor del mundo (de cometido cartográfico). A raíz de dicho viaje, sus colecciones de especímenes adquirieron proporciones notables, y los descubrimientos al respecto, muchos en Sudamérica, ninguno en África y alguno en Oceanía, resultaron muy relevantes para la historia natural del momento. Su libro del viaje (1839, 1845) fue un auténtico *best-seller* en su tiempo. Durante todo este período viajero, Darwin era creacionista, hasta el punto de que él mismo nos cuenta en su autobiografía que en esa primera etapa de su vida no podía comprender que hubiera gente que dudara de los principios cristianos en los que se

asentaba la Iglesia anglicana (los famosos 39 artículos). Quién le vio y quién le viera.

¿Cuándo empezó a dudar Darwin de su creacionismo casi integrista?[20] Esta cuestión sigue siendo controvertida. La tradición dice que fue al visitar las islas Galápagos durante ese periplo oficial, cuando tuvo una conversión casi paulina del creacionismo al evolucionismo, pero la evidencia al respecto no es ni mucho menos contundente.[21] Lo cierto es que Darwin iba en el bergantín *H.M.S. Beagle*, concretamente como señorito de compañía (*gentleman's companion*) del capitán FitzRoy. El almirantazgo había decidido proporcionar compañeros de viaje a los altos mandos para que éstos se pudieran distender sin faltar al protocolo que les impedía departir informalmente con oficiales, suboficiales y subalternos en general, ya que la falta de distensión causaba problemas de aislamiento en los viajes demasiado largos y potenciaba tendencias suicidas (como sucedió fatalmente con el anterior mandatario del bergantín, el capitán Stokes). En algún que otro caso, como se viene diciendo, llegaba la sangre al río, como finalmente, asimismo, ocurriera con el propio FitzRoy, aunque mucho más tarde y por razones un tanto ajenas al viaje (aunque una vez que se planta la semilla de la soledad, cuando ésta germina, el desenlace no es asunto claro).

El problema estaba en que, si bien tanto Darwin como FitzRoy eran cristianos anglicanos convencidos, la naturaleza de sus respectivas profesiones de fe era harto

diferente. Darwin era una criatura del nuevo orden, y sus abuelos fueron protagonistas principales de la revolución industrial (miembros de la llamada Sociedad Lunar, núcleo de esa revolución), mientras que FitzRoy (literalmente «hijo de rey», de hecho procedía de una rama bastarda del Estuardo Carlos II) tenía un carácter anclado en el antiguo orden. Tanto Darwin como FitzRoy tenían un Dios a imagen y semejanza de su clase y condición (ya el presocrático Empédocles había detectado que suele ocurrir así), y por eso constantemente había choques y fricciones concernientes a temas como la esclavitud, el trato con los demás y la bondad de la obra del Creador en general.

El episodio de las Galápagos fue importante, pero seguramente por otras razones que las que normalmente se barajan. Allí surgió una de tantas disensiones entre Darwin y FitzRoy. En principio se trató de un asunto trivial, pero más tarde llegó a convertirse en una cuestión crucial, pues muy posiblemente, ya de vuelta en Inglaterra, llegó a desencadenar las especulaciones evolucionistas de Darwin por razones inicialmente un tanto ajenas a cuestiones propiamente científicas. Ambas personalidades constataron que la flora y, sobre todo, la fauna de las distintas islas ecuatorianas eran ligeramente distintas en las diferentes islas. FitzRoy, naturalista aficionado como su compañero de viaje, creía que se trataba de especies diferentes, pero para Darwin no tenía sentido pensar que el Creador se hubiera molestado en crear especies diferentes para cada islita en un

lugar tan remoto. Para FitzRoy, sin embargo, el Creador podía crear tan caprichosamente como quisiera. El resultado es que una pura y simple cuestión de historia natural se convirtió en un problema teológico, insulso a los ojos del hombre de hoy, pero de consecuencias monumentales (una especie de efecto mariposa ontoepistémico). Ambos acordaron que de vuelta a Inglaterra, y sobre la base de ciertos especímenes, los expertos de turno en el suelo patrio decidieran sobre el particular, es decir, que dilucidaran si se trataba de especies o de variedades. El juez más decisorio fue el famoso ornitólogo inglés John Gould —conocido en la época como el hombre pájaro—, que se decidió a favor de FitzRoy.

Es de suponer que esa decisión significara un duro revés para Darwin, no sólo en términos de orgullo herido, sino, sobre todo, por cuestiones teológicas: un Creador aparentemente caprichoso era para él una especie de entidad *contra natura*. Nuestro naturalista seguramente buscó compaginar ambas tesis, la de FitzRoy-Gould y la suya propia, y para eso tuvo que contemplar forzosamente una teoría transformista: las variedades, con el tiempo, si no hay interferencias, pasan a ser especies. Pero el transformismo (evolucionismo) en la Inglaterra de la época no era una especulación políticamente correcta (*ungentlemanly ideas*),[22] sino un pensamiento propio de ateos y revolucionarios (la referencia era la Revolución francesa y uno de sus científicos, a pesar de todo más respetados, el botánico

revolucionario blando y evolucionista duro Jean Baptiste Chevalier de Lamarck, que publicó a la edad de 65 años el primer tratado evolucionista de la historia, *Filosofía zoológica*, precisamente el año en que Darwin naciera, 1809). Pero Lamarck no sólo convencía a muy pocos, sino que además esos pocos no eran personajes de primera fila —quizás con la excepción del evolucionista trascendentalista galo Étienne Geoffroy Saint Hilaire, fundador oficial de la teratología, la ciencia de los monstruos, que su hijo Isidore desarrolla extensamente. Además, Lamarck se enfrentaba al gran Georges Cuvier, padre de la paleontología moderna, gran señor de la ciencia francesa y político influyente, a pesar de su condición de protestante de raíces hugonotas. Cuvier dictaminaba que una teoría de la evolución de los seres vivos no era científica, ni tampoco filosófica, sino pura charlatanería. Para el paleontólogo francés, todo organismo estaba tan exquisitamente conjuntado que cualquier variación en su estructura haría que todo el conjunto se desplomase. Esa idea refutaba de raíz cualquier teoría de la evolución; aunque, curiosamente el hermano menor y protegido de Cuvier, Frédéric, también afamado zoólogo, pensara de otra manera.

La sorprendente radicalidad de Darwin

El origen de las especies no se consideraba una cuestión científica genuina. Kant, en su tercera crítica, considera que

la cuestión era tan misteriosa que de alguna manera legitimaba sus especulaciones propiamente metafísicas de la razón práctica. John Herschel, el metodólogo y científico inglés antes citado (hijo del famoso William, descubridor del planeta Urano), calificaba la cuestión del origen de las especies como el «misterio de los misterios». Ciertos científicos prominentes de aquel entonces, entre ellos el mencionado Cuvier y el escocés Charles Lyell, padre de la geología moderna, proponían una especie de creacionismo secularizado, en la línea que el gran naturalista pre-lamarckiano, el ilustrado conde de Buffon (el gran rival de Linneo), propusiera en el siglo de las luces.[23]

El caso es que Darwin comenzó casi en secreto unos cuadernitos (el cuadernito rojo, que ya empezara antes de concluir su viaje sin intenciones evolucionistas, y específicamente los cuadernos B, C, D, E, M y N) en los que especulaba sobre la posibilidad de que una teoría de la evolución fuera después de todo verosímil, sobre todo en su aplicación al hombre (cuadernos M y N). Esa actividad, ejercida casi a hurtadillas hasta donde le fue posible, le supuso un auténtico *via crucis*, valga la expresión. Darwin enfermó, tenía pesadillas en las que intervenía la Inquisición y se obsesionó con la cuestión del origen de las especies hasta un extremo casi paranoico. Después de llegar relativamente a buen término en sus pesquisas, según dice en su autobiografía, gradualmente fue perdiendo su fe en lo sobrenatural y secularizando (biologizando)

progresivamente su pensamiento de acuerdo con los cánones secularizadores de la época y más allá. La actividad que muestran los cuadernitos señala un proceso de conjeturas y refutaciones fascinante que le condujo a la teoría de la selección natural después de tres años de tira y afloja dialéctico personal (de 1836 a 1839). En dicho proceso consideró especialmente los méritos de la teoría de Lamarck, los de la teoría de su abuelo Erasmus y los de algún naturalista alemán relevante al respecto (como Leopold von Buch). Ahora, con la teoría de la selección natural (inspirada por la conocida obra sobre la población del reverendo Thomas Malthus), que se le antojaba un tanto prometedora, a diferencia de las otras teorías contempladas, podía empezar a trabajar y dejar las especulaciones propiamente dichas de lado, aunque durante un tiempo, antes de entrar de lleno en dicha teoría maestra, siguió aplicando las ideas de Lamarck sobre «el uso y falta de uso» en la evolución de los hábitos y su conversión en instintos (de hecho, nunca dejaría de lado las ponderaciones de Lamarck al respecto).

El proceso de documentación de Darwin fue lento y arduo. El naturalista inglés era un hombre minucioso y concienzudo a la hora de recoger y evaluar pruebas y argumentos. Leía sobre todo a teólogos naturales más que a científicos, porque lo que le interesaba era explorar la posible secularización (biologización) del pensamiento metafísico al respecto de dichos pensadores (donde dicen alma poner simios, decía en sus notas), especialmente en lo

que se refería a la evolución de la ética como hábito que se convierte con el tiempo en instinto. Tuvo un primer esquema listo sobre el origen de las especies en 1842 (medio centenar corto de páginas) y otro más definitivo en 1844 (doscientas páginas largas). Dejó reposar el escrito seguramente porque, entre otras razones, ese mismo año se publicó en Inglaterra una obra anónima evolucionista de corte teológico-lamarckiano, *Vestigios de la historia natural de la creación*, que constituyó un gran escándalo y recibió descalificaciones prácticamente desde todos los sectores cultos (hubo algunos que creyeron que Darwin era el autor, o sea que «ya se le veía el plumero»,[24] aunque se pensaba que también podía ser el príncipe Alberto, consorte de la Reina Victoria, y algunos otros individuos de menor renombre). La obra en cuestión, no obstante, se vendió muy bien,[25] y hay que decir que bastante mejor que la de Darwin (tuvo el doble de ediciones en vida del autor), que se publicaría una década y media más tarde. Incidentalmente, el autor, Robert Chambers, salió del anonimato muchos años después (aunque no en vida) y resultó ser un editor escocés muy conocido por la publicación, junto con su hermano, de su famoso diccionario Chambers. A la vista de la ridiculización que hicieron del autor, entonces anónimo, al menos por los expertos de turno (incluido el propio Darwin, aunque un tanto con «la boca pequeña»), éste tomó conciencia de que tenía que cuidar mucho los detalles para conseguir que su obra fuera digna de un científico y no de

un charlatán.[26] Ésta fue una labor intensa, que convirtió a Darwin en toda una autoridad mundial en percebes, fósiles y vivientes, organismo que eligiera para su puesta de largo como zoólogo. Finalmente, tuvo lugar un incidente un tanto fortuito pero no inesperado: Alfred Russel Wallace, naturalista serio y respetado, se le había adelantado a Darwin a la hora de proclamar en público el hecho evolutivo por medio de una selección natural. Wallace le envió un escrito a Darwin, desde las islas Molucas, en el cual se pergeñaba una teoría muy parecida a la suya (Darwin la vio idéntica).[27] Y aunque la cuestión de la prioridad de Darwin se solucionara satisfactoriamente, gracias a sus amigos Charles Lyell y, sobre todo, Joseph Hooker (director del jardín botánico de Kew, en Londres, cargo en el que sucedió a su padre), nuestro naturalista se vio obligado a publicar su famoso librito, que escribió rápidamente sin más dilación. Lo hizo en 1859, a los 50 años de edad —edad más que respetable para la época—, cuando ya era una figura bien establecida de la ciencia británica como naturalista, en sus facetas geológica y zoológica (la faceta botánica aun estaba por llegar). Su libro causó al principio bastante estupor entre la comunidad científica, tanto nacional como extranjera, y recibió críticas serias y claramente refutatorias por parte de matemáticos, físicos y, sobre todo, de sus colegas naturalistas.[28] Pero a Darwin, en contra de lo que ocurría con «Chambers», había que tomárselo en serio, es decir, que había que ponerse serio con él. En la sexta y última edición

de su *Origen*, en 1872, Darwin confesaba: «I formerly spoke to very many naturalists on the subject of evolution, and never once met with any sympathetic agreement» [He comentado hasta la fecha con muchos naturalistas el tema de la evolución y nunca he conseguido una opinión que no fuera adversa]. De manera que en las distintas ediciones de su obra (oficialmente seis aunque en la práctica fueran siete) iba cediendo terreno a los críticos —de cuatro mil frases, en números redondos, que tenía la edición original, quedaron en la última edición tan sólo mil sin alterar. Con el tiempo y tras su muerte, en 1882, y durante un intervalo de casi cuatro lustros, las críticas poco a poco se fueron neutralizando, de manera que, en la actualidad, la edición que más se acerca a la ortodoxia vigente es la primera que es la que más se vende hoy en los países de habla inglesa (no así en España donde se sigue vendiendo la traducción de la sexta edición, que tiene un capítulo más que las otras).

El consenso que existe entre los historiadores especializados es que, con su obra, Darwin consiguió dar credibilidad científica a la idea de una evolución de las especies (o, mejor dicho, de los seres vivos, porque las especies al variar y evolucionar se tornan un tanto indefinibles), aunque no a su teoría de la selección natural que, en general, se seguía impugnando con bastante acritud. Irónicamente, tras la muerte de Darwin, proliferaron teorías de la evolución de corte lamarckiano, es decir, teorías que especulaban sobre la existencia de leyes evolutivas que

propician la complejidad gradual de las especies con el tiempo. Además, a la ley global lamarckiana de complejidad se le añadían valores axiológicos, de manera que la evolución conseguía seres vivos de cada vez mejor calidad (adaptativa al menos) hasta llegar al hombre blanco, cima de la evolución. Esas ideas evolucionistas y racistas, documentadas sobre todo por paleontólogos (Edward Drinker Cope y Henry Fairfield Osborn, fundamentalmente), sobre la base de los fósiles, recibían la denominación general de «ortogénesis» (teorías ortogenéticas), es decir, la génesis de una dirección. En consecuencia, el período que siguió a la muerte de Darwin se denomina «el eclipse del darwinismo»[29] (la expresión es de Julian Huxley, de 1942) porque, efectivamente, su idea central de la selección natural quedó eclipsada durante un tiempo por otras teorías que, dicho sea de paso, se centraban sobre todo en la evolución del hombre en general y, como se acaba de mencionar, del hombre blanco en particular.[30] Aunque en psicología Darwin tuvo adeptos y continuadores importantes, como Herbert Spencer, George Romanes, Conwy Lloyd Morgan, William James, James Mark Baldwin, etcétera. Por otra parte, no pueden dejar de mencionarse sus valedores alemanes, especialmente Ernst Haeckel y, sobre todo, August Weismann (el ultradarwinista de la época).

Resurge una pregunta clave: ¿cómo una teoría tan perfecta, que llega incluso a ser calificada de tautológica, podía refutarse desde tantos ángulos? Y sobre todo cabe

preguntar: ¿cómo una teoría que prácticamente ninguna figura importante en la época se tomó totalmente en serio[31] resurgió de sus cenizas bastante después de la muerte de Darwin?

En principio, la selección natural se consideraba una verdad de Perogrullo, porque está claro que lo que es mejor sobrevive a expensas de lo que no lo es en un mundo en donde no hay para todos. Y, de hecho, empezaron a surgir por doquier mentores que se atribuían la autoría de dicha teoría. Por ejemplo, Patrick Matthew, reconocido hoy en día como uno de los dos codescubridores de la teoría, junto con Darwin y Wallace, en 1831 señaló el principio en un librito sobre madera para construcción de barcos, pero, según su propia confesión, sin darle mayor importancia. Más tarde, el naturalista paleontólogo y anatómico Richard Owen (el *Cuvier* inglés), uno de los científicos victorianos más cotizados de su época y lugar, si no el más prestigioso, llegó incluso a acusar a Darwin de plagio, porque él mismo utilizaba el principio constantemente, también sin llegar a darle mayor importancia. De hecho, las acusaciones de un plagio blando iniciadas por el reverendo Baden Powell (por otra parte a favor de las ideas de Darwin), catedrático Savilian de geometría en Oxford, se multiplicaron hasta el punto de que Darwin tuvo que añadir al comienzo de las primeras ediciones alemana y norteamericana y tercera edición inglesa de su obra un bosquejo histórico,[32] encabezado nada menos que por Aristóteles (con su

principio de limitación fisiológica análogo al de la selección natural). Claro que Darwin, junto con el otro codescubridor más importante mencionado, Wallace, insistía en que él iba más allá de la verdad de Perogrullo, proclamando que fue por selección natural como surgió toda la variedad de organismos que han existido, existen y existirán, incluido el hombre. Esto último dolía mucho, epistémicamente hablando, aunque Darwin lo dijera en principio con gran cautela.

El origen del hombre por selección natural de pre-homínidos era el gran problema ideológico, por supuesto, y ahí estriba la diferencia clave de Darwin con sus coetáneos, incluso con los más radicales. La biologización total del ser humano entraba en pocas cabezas, y se consideraba una frivolidad imperdonable en un científico serio,[33] aunque a Darwin se le respetaba tanto como hombre venerable que a la hora de la verdad se le toleraba todo (su entierro en la abadía de Westminster al ladito de uno de sus mayores críticos, el eminente John Herschel, confirma ese trato más que favorable).[34] El mismo Karl Marx pensaba que la teoría de Darwin era un gran adelanto en la ciencia, pero que incluir al hombre sin matizar muchísimo esa inclusión era científicamente demasiado temerario. Karl Marx —en contra de la opinión de Engels— eligió la obra de un evolucionista francés, Pierre Trémaux, para otorgar al hombre una animalidad especial. El amigo más influyente de Darwin, que no su mejor amigo, el mencionado creador de la

geología moderna, Charles Lyell, tampoco podía aceptar la naturaleza animal del hombre sin más paliativos, y es más, un informante cualificado, a espaldas de Darwin, intentó, con un informe negativo, que el editor John Murray no publicara la controvertida obra (el primer *Origen*) en su formato original, sino como un manual sobre la cría de palomas. Con estos amigos, quién necesita enemigos, podríamos decir. Incluso Wallace, en cierto modo compañero de fatigas evolucionistas de Darwin, pensaba que ciertas características humanas sólo atestiguaban la presencia de una divinidad en acción (argumento que sostuvo a partir de 1868). Darwin le decía a su colega que con esa manera de pensar había asesinado el hijo que tenían en común.[35] Es más, el buen amigo americano de Darwin, el conocido botánico de Harvard Asa Gray,[36] pensaba con otros muchos (notablemente el teólogo Charles Kingsley), todo hay que decirlo, que lo que había descubierto Darwin en realidad era cómo Dios llevaba a cabo su creación.[37] De hecho, inspirado en el filósofo Herbert Spencer, y aconsejado por Alfred Wallace, Darwin intentó cambiar la expresión «selección natural» (que implicaba la existencia de un «seleccionador») por la de «supervivencia del más apto» (cambio efectuado en la quinta edición de *El origen de las especies*), sin resultado hermenéutico alguno.

La pregunta que todavía no está enteramente contestada es por qué Darwin, un eminente, respetado y adinerado victoriano, era tan radical. Porque la animadversión de

Darwin hacia todo lo que sonara a teológico llegó a ser más que sobresaliente, aunque nunca lo manifestara de una forma procaz ni extemporánea, como ocurriera con su joven amigo y locuaz defensor, el anatómico y naturalista Thomas Henry Huxley (martillo de herejes darwinianos, especialmente de Owen y más tarde de Mivart), que inventó el socorrido término de agnóstico para los no creyentes. Él mismo se apodó el bulldog de Darwin por la defensa a machamartillo que, según él, hacía de las ideas de su amigo. Para más señas, fue abuelo del famoso novelista Aldous Huxley y de su hermano, el notable biólogo y co-artífice de la teoría sintética de la evolución, el antes mencionado Julian, siendo otro hermano destacado (medio hermano en realidad) el Premio Nobel de Medicina y Fisiología en 1963, Andrew Fielding Huxley. Por cierto, su defensa acérrima de Darwin no suponía ni mucho menos que aceptara su teoría sin más; consideraba esa teoría un avance importante pero nada definitivo (de hecho, Darwin se quedó perplejo de que después de la excelente crítica que escribiera para el londinense *The Times*, Huxley diera marcha atrás clarísimamente en su apreciación de la teoría, que no en su defensa).

Darwin, a pesar de haber sido cazador empedernido en su juventud, llegó a manifestar una especial sensibilidad por el sufrimiento de los animales, que proyectaba incluso en los insectos (aunque por otro lado siempre apoyara activamente la vivisección). A Darwin le horrorizaba la arbitrariedad

moral que, según él, existía a todas luces en la naturaleza, así como, por ejemplo, el despilfarro de semillas/polen que ciertas plantas exhibían a la hora de su reproducción. Esa sensibilidad por el sufrimiento animal y el despilfarro natural adquiría un valor superlativo cuando se trataba de su propia familia, en la cual, especialmente entre los varones, reinaba el escepticismo, de manera que, según Darwin, si existiera el Dios cristiano, todos esos parientes arderían en el infierno, lo cual para él resultaba cuanto menos reprobable. Por otro lado, Darwin nunca se repuso del dolor inmenso que padeció con la muerte de su hijita Annie, de 10 años, en 1851.[38] Era demasiado. Con la selección natural, que es una fuerza tan moralmente ciega como arbitrariamente oportunista, cualquier monstruosidad natural al respecto era entendible, o sea, que no podía existir un Dios no ya indiferente a la suerte de su creación, sino caprichoso y sádico hasta lo inconcebible —su inteligente consorte y prima Emma intentaba hacerle comprender por qué existía el mal a través de consabidos argumentos tradicionales, pero todo era en vano; de hecho, ella misma sufría apreciablemente por sus propias dudas derivadas de las especulaciones de su marido.

Así, Darwin animalizaba al hombre (o, mejor dicho, humanizaba a los animales), según él, para ennoblecer al resto de los seres vivos y por implicación al hombre mismo, y llevó este proceso donde pudo, no sólo ya en el libro que publicó en 1871 sobre el origen del hombre, en el cual

proponía que las diferencias entre las razas humanas tendrían un origen sexual y la cultura sería una respuesta biológica sancionada por la selección natural, sino también en su libro principal,[39] *El Origen de las especies*, que incluye un capítulo muy interesante sobre el instinto —es decir, lo que hoy día denominaríamos comportamiento o etología— según el cual éste estaría al mismo nivel que la anatomía o la fisiología. También glosa ampliamente sobre este tema en su libro *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (1872). Es más, para Darwin, la conciencia, y su primera derivada, la ética, no era más que un instinto social, como para Spencer, por cierto, y a diferencia de los utilitaristas, especialmente de John Stuart Mill, pensaba en la espontaneidad de la acción ética, y no sobre su instrumentación mediante un cálculo consecuencialista. De manera que, para Darwin, el libre albedrío colapsa. No pasa nada. El sol sale y se pone. Es decir, es como si saliera y se pusiera. Yo mismo, cualquiera de nosotros, si no elegimos es como si eligiéramos, y viceversa, claro, porque si opto por elegir, como en el caso del utilitarista Mill, también me puedo considerar tan determinado que es como si no eligiera. Y es que estamos en la filosofía del como si (*Philosophie des Als Ob*, 1911), tal como la concibiera el filósofo alemán kantiano Hans Vaihinger. Todo, en efecto, es «como si», pero con una excepción clave: si algo orgánico sufre, no se puede esgrimir que es como si sufriera, y ahí radica el neo-animismo de Darwin, que tiene un precedente

clave en la sentencia «no tiene derechos el que piensa, sino el que sufre», de Jeremy Bentham (véase más adelante).

Las encrucijadas de la selección natural

Vemos, entonces, que Darwin dio tres pasos epistémicos clave, cada uno revolucionario con respecto al anterior. En primer lugar, inspirándose en el *Ensayo sobre el principio de la población*, del reverendo anglicano Thomas Malthus, convirtió una verdad de Perogrullo en un principio evolutivo básico (su amigo Huxley comentaba que era sorprendente que algo tan simple no se le hubiera ocurrido a él). En segundo lugar, incluyó al hombre en su esquema evolucionista sin ningún tipo de consideración por una clara pérdida de privilegio singularizador. Y, en tercer lugar, equiparó la cultura humana, aunque no del todo abiertamente, a la obra de cualquier otro ser vivo, sea una tela de araña o un nido de ave. Lo más interesante, por supuesto, son las consecuencias de esas matizaciones darwinianas, que todavía se están desplegando, y cuyo último reducto es posiblemente que toda la realidad cambia y se instrumenta por una verdad de Perogrullo, es decir, que todo lo que nos rodea, incluidos nosotros mismos, nuestras obras e historia, se reduce a la banalidad más absoluta a la hora de un escrutinio ontoepistémico serio, aunque sea «como si» no fuera así.

Pensemos, pues, desde la óptica de Darwin, complementada por la de su representante actual más mordaz, el conocido y ya mencionado Richard Dawkins, primero etólogo y luego comunicador científico. O sea, biológicamente, es decir, desde la perspectiva de la historia natural, la razón de ser de todo ser vivo es permanecer, pero esa permanencia no tiene objeto. Se trata de permanecer por permanecer porque, valga la vacuidad epistémica, en su dimensión tanto gnoseológica como ética, permanece lo que permanece y punto. En cierto sentido clave, el argumento se asemeja a la razón heideggeriana cuando el filósofo alemán asegura que no hay razón de ser, simplemente y en todo caso se es y no hay más. El proceso de selección natural estipula la obviedad de que a la larga lo que más dura es lo que mejor mantiene su estructura, de manera que el proceso selectivo es como un filtro por el que sólo pasa lo que con el tiempo va siendo más indestructible dadas las circunstancias. Pero con la importante salvedad de que lo que ayer era indestructible puede que hoy no lo sea, y viceversa. Es decir, que en ningún caso existe una garantía de permanencia futura o, dicho a las claras, de progreso,[40] incluso de una permanencia identitaria (en el caso humano, claro).

En esencia, además, las estructuras que son, que existen, para mantenerse en el tiempo tienen que paliar los gastos energéticos que las desestabilizan (lo negentrópico precisa de un mantenimiento constante). La energía la obtienen de

fuera de su propia estructura, por supuesto, aprovechando energías «libres» y, al mismo tiempo, fagocitando otras estructuras.

De manera que los seres vivos son, en sus extremos, para entendernos, autótrofos o heterótrofos, es decir, mantienen sus estructuras a partir de energías «libres» (la luz del sol) o fagocitando otras estructuras vivas (aunque éstas estén «muertas», como es el caso de los carroñeros). Es decir, que no sólo todos somos alimentos de todos, sino que forzosamente nos tenemos que reproducir, porque toda estructura tiene una vida media bastante definida (está sujeta a deterioro por desgaste y accidentes), coyuntura que se palia, en efecto, con la reproducción, creando así estructuras nuevas modeladas en las anteriores, asegurándose la estructura que se considere, una durabilidad relativa, aunque sea en diferido.

La estructura que se mantiene relativamente más incólume es el replicador. El replicador es el gen en un sentido restringido o ampliado, según los casos (el término es de Dawkins), y la superestructura o andamiaje que permite este mantenimiento (el cuerpo o soma) es lo que se denomina a los efectos interactor (interacciona con el medio). Y esta estructura es, por lo dicho, siempre provisional. El interactor es la entidad que media entre los replicadores y el medio. Los interactores —el término es del conocido filósofo de la biología David Hull— son nuestros cuerpos,[41] es decir, nosotros, que somos temporales, como

temporal es el *Dasein* heideggeriano, y no sabemos más, si es que hay algo más que saber, lo digamos al modo de Heidegger o al de Darwin, por mucho que ambos pensadores renuncien a la metafísica «de toda la vida» desde cortes ontológicos en apariencia completamente distintos.

En un sentido no restringido, que es el caso más general, el replicador es aquella estructura que mantiene su unidad (identidad) con el paso de las generaciones. Por ejemplo, el cromosoma Y, que propicia, al menos normalmente, la masculinidad en los seres humanos y en los mamíferos en general, es un replicador, porque al contrario de los demás cromosomas, no se recombina con otros cromosomas homólogos (no los hay), y por lo tanto no pierde su identidad, a menos que los genes que lo integran muten. Incluso un gen se puede subdividir en partes separables y que, de hecho, se separen. Entonces, si esas partes separables mantienen su identidad de manera independiente, adquieren la categoría de replicadores. En este caso, el gen afectado no sería un replicador, porque en el proceso reproductor se disgrega en varias partes. De hecho, el fenómeno llamado *splicing*, por el cual un gen se convierte en una especie de gen nodriza de muchos genes, atestigua esta subdivisión en múltiples partes, es decir, en múltiples replicadores, siempre que esas partes mantengan sus identidades.

El concepto de replicador es de importancia crucial, porque la selección natural actúa sobre lo que no varía, sobre lo que mantiene su identidad sin que ésta se disgregue

al menos durante un tiempo. Por ejemplo, un gen que actúa sin disgregar su identidad y muta, como mutante inicia otra identidad, y durante el tiempo que ésta se mantenga se habrá convertido en otro replicador.

Claro que los replicadores se forman y se destruyen, y la selección natural actúa y deja de actuar según los casos, es decir, según haya invariantes reconocibles o no. Para ser más preciso, la selección natural, por supuesto, actúa siempre, sólo que cuando lo hace sobre invariantes es acumulativa, y cuando no, es errática. Y en el mejor de los casos es acumulativa hasta cierto punto, porque hay limitaciones fisiológicas que le marcan topes, es decir, todo proceso de selección siempre llega a un límite (*plateau*) no sobrepasable (aunque Darwin para defender su teoría intuía, un tanto gratuitamente, que los *plateau* con el tiempo se sobrepasaban). Asimismo, los invariantes pueden ser más etéreos, como unidades anatómico-fisiológico-comportamentales idénticas pero cuya reducción a entidades físico-químicas sea problemática, en el sentido de que más que reducirse a las mismas se sobrevengan en estructuras básicas diferentes.[42]

Pero concentrémonos en la idea básica que se desprende de Darwin, sobre el mundo de la vida como un proceso fundamentalmente construido a través de la selección natural. Pensemos que, estrictamente hablando, desde el darwinismo más general, la división entre lo animado y lo inerte es puramente antropomórfica. Desde la realidad, tanto

darwiniana como mecanicista, todo se puede contemplar como ocurrencias a nivel molecular. Hay moléculas más y menos complejas y hay conglomerados de moléculas de distinta índole. El estudio de los seres vivos correspondería al estudio de conglomerados de moléculas autorreplicantes sobre la base de la química de los ácidos nucleicos. Darwin observaba, como todo el mundo, que los seres vivos participan en una contienda permanente para la obtención de unos recursos que son escasos. Entre los seres propiamente inertes puede existir una contienda similar, siempre que el mantenimiento y proliferación de unas estructuras se haga a expensas de otras. Pero atengámonos a los seres propiamente vivos, para evitar interferencias dialécticas y malentendidos innecesarios al respecto.

Es más que obvio que si no hay recursos para todos, unos seres sobreviven y otros no. De hecho, Darwin se preguntaba una y otra vez cómo una teoría tan sencilla de entender no calaba entre sus coetáneos (la banalidad de lo que importa es difícil de digerir). Pero sigamos.

Los que sobreviven no tienen por qué ser necesariamente los mejores luchadores, los más pendencieros o los más astutos. Pueden ser simplemente los más afortunados (están en el momento justo en el lugar oportuno). Lo que ocurre es que la suerte es un evento aleatorio, mientras que la aptitud para sobrevivir constituye una fuerza que efectivamente siempre está ahí, aunque con reservas (se puede haber llegado al tope anatómico-fisológico-comportamental; claro

que hay «muchos» topes). Es decir, que los más aptos no es que no tengan mala suerte; las más de las veces la suerte se reparte entre unos y otros. A menos que los más aptos sean «conscientes» de su mejor aptitud, se confíen y arriesguen más, entonces, claro, las posibilidades de mala suerte, como las mutaciones deletéreas, son cuantiosamente más abundantes dentro de las posibilidades de salir airosos de los trances que se tercien. También puede suceder que los más aptos no sólo sean los menos, sino que en general todos sean por término medio igualmente aptos, de manera que el azar decide quién sobrevive y quién no. La derivación actual de la tesis evolucionista denominada neutralismo[43] se basa en esta tesitura, aunque se justifique molecularmente, y se contraste con el seleccionismo, que se traduce en la interpretación de que es la selección natural la que domina sobre todo evento aleatorio.

Estas consideraciones son especialmente relevantes porque, por ejemplo, en las jerarquizaciones que constatamos en las poblaciones de animales sociales superiores, se estipula que los machos denominados alfa son los que más copulan, los que se alimentan mejor y los que, por supuesto, se defienden e intimidan mejor al contrario, y su descendencia en parte hereda esas características que confieren esa superioridad adaptativa. Pero, igualmente, como se ha indicado unas cuantas líneas atrás, una superioridad adaptativa basada en la brutalidad manifiesta que confiere la citada superioridad puede muy bien estar

correlacionada, por ejemplo, con una propensión a asumir riesgos que haría que aumentase la mortalidad de esos animales alfa en proporción mayor que la de aquellos machos beta. O bien es posible que la brutalidad de ambos tipos de machos sea la misma, pero que los alfa sean simplemente más pendencieros. Ser pendenciero, entonces, funcionaría cuando el encuentro fuera con un macho no pendenciero, pero en el encuentro entre dos animales pendencieros, ambos podrían resultar fatalmente heridos.[44] Es decir, que en un seguimiento de estas características contrapuestas en condiciones naturales es muy posible que nadie demostrase ser superior. Por ejemplo, las plumas de un pavo real atraen en una medida similar tanto a las hembras como a los depredadores, por lo que puede resultar que a la larga todos copulen más o menos por igual y se mantenga una variación amplia en la descendencia. En los seres humanos, la genialidad suele ir acompañada de esquizofrenias, depresiones bipolares e inestabilidad mental, especialmente a nivel familiar, como ya constatara no sólo Aristóteles, con la terminología de la época, sino que también ha sido percibido a lo largo de toda la historia de la medicina. De manera mucho más reciente, el conocido médico Henry Maudsley en su contienda con Francis Galton —el famoso primo de Darwin creador de la eugenesia, la «ciencia» de la mejora genética en humanos— afirmaba, dicho en términos simples, que cuanta más inteligencia creativa más enfermedad mental, ya sea en carne propia o

en familiares, por lo cual podría ser que la teoría de la supervivencia del más apto sólo fuera una idealización, que parece lógica pero que no se completa si no se explora también el lado oscuro, es decir, el conjunto del bagaje adaptativo.[45] De la creatividad de ciertos individuos notables nos aprovechamos todos, con el avance que suponen los inventos/resultados que se derivan, aunque la fama tenga un precio que pagan esos individuos, directamente o de forma indirecta a través de parientes más o menos cercanos.[46] Y el mismo progreso epistémico-técnico también tiene su precio a la hora de suprimir ideales.[47]

Una estrategia de supervivencia para cada medio

En principio, la superioridad relativa de los supervivientes se podría discernir cotejando la variabilidad existente en las distintas poblaciones de seres vivos. Se trata de ver si la hibridación sistemática (siempre que se mantenga una distancia genética apropiada) confiere mayor adaptación frente a estructuras poblacionales basadas en líneas relativamente puras, es decir, no demasiado consanguíneas. El hecho es que la medida de la variabilidad al respecto no es nada concluyente, como reflejó Richard Lewontin, ya hace un cuarto de siglo, en uno de los libros con más enjundia publicados sobre el tema.[48]

En este contexto, siempre ha habido un enfrentamiento entre naturalistas y experimentalistas sobre la cuestión de si

las condiciones controladas o de laboratorio pueden producir resultados que no se dan en una naturaleza sin cortapisas.[49] Claro que el científico, no sólo como experimentador sino también como científico, tiene que simplificar la realidad para estudiarla y asumir que los resultados obtenidos con el modelo que emplea son significativos en cuanto a la realidad externa global. Por supuesto que todos, humanos y no humanos, simplificamos «la realidad», porque a la hora de sobrevivir hay que ser práctico, y no necesariamente exhaustivo, como ya cotejara el Nobel de Economía de 1978 Herbert Simon mediante una de sus principales tesis: para «salir adelante» no se trata de instrumentar la mejor estrategia, sino simplemente de encontrar una estrategia satisfactoria, lo que coloquialmente viene a significar que «lo mejor es enemigo de lo bueno».

Por ejemplo, la selección artificial de animales y plantas produce organismos para satisfacer nuestras necesidades estéticas, culinarias, deportivas, de investigación, de trabajo, etcétera, y si esos organismos se vuelven a abandonar a su suerte propiamente natural, entonces o bien revierten al estado silvestre del que provenían, o bien mueren porque su situación de dependencia ha llegado al extremo de no poder sobrevivir sin el cuidado del hombre. De forma similar, cuando estudiamos la selección natural, pretendemos ver lo que diferencia de manera significativa a los que sobreviven de los que no salen adelante, bien sea la resistencia a ciertas enfermedades, un comportamiento más agresivo o más

astuto o, simplemente, una mayor prolificidad (estrategias K/r). Y aunque a menudo se pueden detectar características favorables al respecto en distintos sentidos, nunca se puede llegar a saber si la mayor supervivencia se debe a otros factores concretos asociados o a un conjunto indiscernible, de manera que, a la postre, los que no sobreviven o bien es por la consabida mala suerte o bien por deficiencias orgánicas producidas por diversas circunstancias patológicas. Es decir, que en su conjunto, los organismos serían más bien aptos o no aptos; hasta donde se sabe, entre los aptos no habría realmente una escala de aprobados, notables o sobresalientes de una manera neta, salvo en casos tan puntuales como provisionales, que son los que indebidamente suelen marcar la pauta en la ortodoxia vigente.

En este sentido, es importante la constatación que se desprende de la obra un tanto controvertida del conocido mirmecólogo, teórico de la evolución y creador de la sociobiología, Edward Osborne Wilson.[50] Según él, después de unos 3.500 millones de años de selección natural, todos los que estamos aquí, a excepción de los enfermos y especialmente desafortunados, estamos por término medio jerárquicamente donde debemos estar. Dicha constatación es, de hecho, central, aunque con una matización importante en la llamada sociobiología de segunda generación o psicología evolucionista, creada oficialmente por la psicóloga Leda Cosmides, el antropólogo John Tooby y, en

menor medida, el antropólogo social Jerome H. Barkow, en 1992.[51] La disciplina en cuestión se centra en las similitudes entre los individuos y no entre sus diferencias discriminantes, de modo que la supervivencia de unos organismos con respecto a otros se remite a la suerte más que a ningún otro factor. Es más, y ahí está el matiz a destacar, las diferencias relevantes entre los organismos, en consecuencia, no serían axiológicamente genuinas, sino que se considerarían más bien como parte de diferencias en estrategias de supervivencia más que una relación con algún otro factor conectado con un proceso de selección natural absolutizante. Por poner un ejemplo sencillo, en un contexto pre-sociobiológico, fijémonos en la estipulación básica que Jacques Monod hace en su conocido libro *El azar y la necesidad* (1970-1971), en el cual el Nobel francés lamenta, en una tradición que se remonta de un modo explícito al menos al siglo XIX, que los económicamente débiles muestren signos de debilidad mental cuando tienen mucha más descendencia de la que pueden mantener, al contrario de lo que ocurre con los que son económicamente fuertes, que tienen una descendencia «justa» o incluso menor de lo que sería deseable.[52] La conclusión clara es que con el tiempo, si la tendencia sigue, los mentalmente débiles poseerán la tierra, en detrimento de todos. Sin embargo, desde la sociobiología, específicamente la de segunda generación, tener mucha descendencia es una buena estrategia de supervivencia en malas condiciones circundantes, porque biológicamente (en

base a la filogénesis) se espera una mortalidad alta al respecto, lo que no ocurre en buenas condiciones de supervivencia. Claro que si «de repente» cambian las condiciones de malas a buenas, como puede ocurrir por la introducción de ciertos avances médicos (vacunación, técnicas asépticas) en ciertas zonas muy deprimidas del orbe, la mortalidad infantil, por ejemplo, desciende súbitamente. Pero la estrategia cultural como propensión de supervivencia no se puede contrarrestar de la noche a la mañana, no ya porque pueda existir asimismo una propensión genética al respecto a la contra, que lleva tiempo contrarrestar selectivamente, sino sobre todo porque para sustituir/reforzar una propensión genética por una estrategia culturalmente favorable a la supervivencia se incentivan prácticas sociales que se llegan a incluir en una cosmovisión de supervivencia que consolida esas prácticas, por lo que ciertos hábitos están tan histórico-culturalmente asentados que es a todas luces imposible descartarlos de la noche a la mañana, como pretenden los sociólogos en su discriminación de lo cultural frente a lo biológico. No es que la cultura se oponga a la genética a la hora de instrumentar cambios rápidos, sino que la cultura como medio puede ser más favorable a ciertos genotipos que a otros, en lo que en último extremo se basará en un proceso de asimilación genética. Es decir, que puede cambiar parte del medio (mejores aplicaciones médicas) pero no la cultura global anterior a la introducción de dichas mejoras, y esta parte del

medio, esa cultura global, es la que sigue primando aunque ahora no sea lo más favorable para ciertos conglomerados génicos más idóneos a la nueva situación. En pocas palabras, existe una inercia cultural paralela a la genética que no se puede soslayar de la noche a la mañana. Si la selección genética es lenta, el cambio cultural no lo es menos.

Insistamos, en este último sentido, en la idea de que el medio del ser humano no es simplemente el medio físico y propiamente biológico que lo rodea, sino también el medio cultural, que incluye historia, religión, convenciones sociales, etcétera. Y si de pronto, como venimos diciendo, hay un cambio en el medio, como por ejemplo la introducción de técnicas médicas que hacen que descienda la mortalidad infantil, dicho cambio puede resultar insignificante si consideramos el medio cultural en su conjunto, de modo que las prácticas de antes prosiguen, propiciando o agravando una situación de supervivencia por momentos.

Por otra parte, el problema fundamental que existe con la sociobiología de primera generación es que Wilson parece dar a entender que las desigualdades sociales y personales que existen para beneficio de unos y perjuicio de otros derivan de un orden social establecido y consolidado al que se ha llegado por selección natural, por lo cual poco se puede hacer para remediar supuestos agravios comparativos, salvo iniciar un proceso de selección artificial a gran escala que supondría un proyecto muy a largo plazo y de

resultados inciertos, además de constituirse en una práctica políticamente abominable. Desde la sociobiología de segunda generación, sin embargo, se adopta una visión explícitamente economicista, en el sentido de que en un mundo de recursos limitados la distribución que acontece es resultado de la suerte más que de ningún otro factor, de tal modo que los roles sociales no están genéticamente determinados, sino que simplemente se reducen a las estrategias de supervivencia más idóneas con respecto a la realidad parcialmente favorable o desfavorable que se tiene que afrontar, principalmente a nivel individual y familiar, y, por ende, social. Para expresarlo del modo más gráfico posible, el mismo gen entrará en una estrategia de supervivencia distinta según se encuentre en un hombre, una mujer, un homosexual, un desfavorecido social, un paranoico, un santo, un macho alfa, un macho beta, etcétera, etcétera. La capacidad de respuesta etológica del genoma sería, en general, más facultativa que rígida, dadas las circunstancias siempre cambiantes de toda historia evolutiva.

Los «milagros» de la selección natural

Tenemos, por otro lado, y basándonos asimismo en especulaciones darwinianas clave, que un signo de superioridad orgánica relativa sería la resistencia a una determinada enfermedad o infección. Pero incluso esta

circunstancia es cuestionable. Porque puede ser que el enfermo no esté realmente menos adaptado que el sano, ya que esa resistencia puede deberse a condiciones provisionales. Por ejemplo, los humanos en los países mediterráneos que eran resistentes al favismo en tiempos en que hubo malaria endémica eran, empero, muy vulnerables a esa infección. Es verdad que un favismo atenuado produce un grado de anemia que protege de la malaria, y, de hecho, la razón de que la selección natural no haya eliminado el favismo sería porque, con respecto a la malaria, se ve favorecida la supervivencia de los que sufren ese tipo de anemia. Claro que la ventaja es limitada, porque si no lo fuera el favismo sería una condición mucho más generalizada. De esta circunstancia se deduce, y son muchos los ejemplos que tenemos,[53] que muchas enfermedades sorprendentemente no eliminadas por la selección natural pueden suponer un mal menor en el contexto de una estrategia adaptativa global, de manera que incluso el sano sea mucho más vulnerable a una enfermedad nueva que el enfermo en los términos estipulados. Por ejemplo, parece que últimamente se ha detectado que una terrible enfermedad, la corea de Huntington, antes de su manifestación estimula la reproducción y potencia el sistema inmunológico, lo cual, con el tiempo, se reconoce como una pleiotropía antagonista (cuando una disfunción se ve contrarrestada por una función o al revés), en la que el balance adaptativo es favorable a la supervivencia en un

período crucial de la vida, a pesar de que los efectos terribles sobrevienen, pero cuando la oportunidad de reproducción ha tenido lugar.

En resumidas cuentas, el proceso de selección natural puede ser obvio en condiciones muy controladas, pero en condiciones estrictamente naturales es difícil apoyar esa tesis con generalidad.[54] Darwin, en su ánimo de potenciar la selección natural, empleaba una lógica aplastante —la lógica, nunca mejor dicho y valga la redundancia, de la selección natural—, siguiendo muy estrictamente los cánones epistémicos de la época: concretamente los cánones de John Stuart Mill, el criterio de convergencia de inducciones (*consilience of inductions*) del reverendo William Whewell (Master de Trinity College en Cambridge) y la inclusión de metáforas pertinentes según el criterio de John Herschel (*Preliminary Discourse to the Study of Natural Philosophy*, de 1831). Todos ellos, por cierto, estaban en contra de la teoría de Darwin.[55] Pero la obra del naturalista inglés era, a pesar de su amplitud y después de todo, demasiado reducida a la hora de entrar en sus innumerables detalles y desarrollar todas las implicaciones posibles. Darwin, como buen inglés empirista, incluía ejemplo tras ejemplo, aplicación tras aplicación, a la zoología, a la paleontología, a la distribución geográfica de especies, al instinto, a la embriología, etcétera. Todo ello con un decorado de selección natural generalizada en el trasfondo.[56] Los críticos británicos, por su parte, se dedicaban fundamentalmente a desmontar las consecuencias

teóricas darwinianas de los tinglados empíricos al respecto: que si la teoría de la herencia de Darwin (pangénesis, 1868) contrarresta los efectos de la selección natural a escala evolucionista, que si en la selección artificial siempre hay límites que no se pueden sobrepasar (el tema del *plateau*) y entonces por qué no habría de suceder lo mismo en la selección natural, que si no ha habido tiempo para un proceso evolutivo (porque entonces no se conocía la energía radioactiva y el sol se consideraba poco más que una bola de carbón incandescente), etcétera.[57]

Mientras tanto, en otros contextos culturales, las críticas iban por otros derroteros.[58] En Francia se intentaban contrastar las ideas lamarckianas con las de Darwin, mientras que en las zonas germanoparlantes la influencia de la *Naturphilosophie* todavía se dejaba sentir con intensidad, y el darwinismo simplemente formaba parte de una historia filogenética mucho más compleja. No tenemos más que fijarnos primero en la obra de Nietzsche (gran conocedor de las especulaciones bioantropológicas de sus coetáneos, porque se lo leía todo),[59] quien se decantaba por la estética como algo superior y ajeno al proceso selectivo, y por otro lado, más tarde, en Freud (también gran conocedor de las especulaciones bioantropológicas de su entorno austríaco-teutón, especialmente de la obsesión de ese entorno por la sexualidad infantil),[60] quien se proyectaba más propiamente por la bioantropología psicológica, de la que se podía tratar sin acudir explícitamente al proceso selectivo. De manera

que, más allá de ilustrar la selección natural mediante incontables ejemplos y de contrastarla en otros contextos lingüísticos con la cultura circundante, desde entonces y hasta la fecha, relativamente poco se ha hecho por explorar las implicaciones profundas en el contexto intercultural de un pensamiento que se inmiscuye en todos los terrenos contextuales. En este sentido, es significativo el título del libro publicado en 1986 por el conocido y pionero filósofo de la biología, Michael Ruse, *Tomándose a Darwin en serio*. En esta obra, Ruse explora las consecuencias que la teoría de Darwin tiene para la ética y la epistemología. El problema es que, según Ruse, todavía no nos tomamos a Darwin, es decir, su teoría, con toda la seriedad que deberíamos, y en ello estamos. Y es que la consecuencia global fundamental de la teoría de Darwin, *contra* Ruse, es que hay que tomarse en serio que la realidad no es seria, valga la expresión (sin intención jocosa alguna, faltaría más).

La intención principalísima de Darwin en su obra maestra *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural* era demostrar que el fenómeno de la adaptación no estaba propiciado por la divinidad, sino por causas naturales. Su idea, naturalmente, igual que la idea ortodoxa actual, era que los que mejor se ajustan al medio, generacionalmente hablando, son los que mejor sobreviven y, por ende, se reproducen. Es decir, que existe una especie de diseño que se va propiciando aleatoriamente y mejora por causas naturales, y no por obra y gracia de un diseñador divino o

una inteligencia superior extraterrestre (como se pergeña en numerosos relatos de ciencia ficción, lo que no hace más que trasladar el problema). Pero, como muy bien ha cotejado el llorado paleontólogo y ensayista Stephen Jay Gould, los diseños orgánicos más básicos son más bien caprichosos (el fantasma de FitzRoy se nos aparece) —¿por qué, por ejemplo, hay cuatro patas en los tetrápodos, seis en los insectos y ocho en los arácnidos? De hecho, los diseños supuestamente conseguidos por la supuesta selección natural no solamente son multivarios, sino que a menudo dejan mucho que desear. Darwin, por ejemplo, se las veía y se las deseaba para explicar la evolución por selección natural de esa característica que se le antojaba tan perfecta y compleja como era el órgano de la visión (el ejemplo favorito del teólogo natural Paley), sobre todo porque sus enemigos epistémicos le atacaban insistentemente en ese frente —especialmente el extraordinario biólogo católico converso y luego excomulgado,[61] a instancias del cardenal primado de Inglaterra Herbert Alfred Vaughan,[62] St. George Jackson Mivart—,[63] hasta que se enteró, por medio del físico alemán Hermann von Helmholtz, que dicho órgano de la visión después de todo adolecía de múltiples imperfecciones, lo que Darwin señaló con bombo y platillo en la sexta edición de su *Origen.* En esencia, más que de selección natural, se trataría de supervivencia natural a discreción, porque ni se mantienen las identidades de la mayor parte de supuestos replicadores a lo largo de la filogénesis ni los prototipos más

abundantes son productos claros de la selección natural. Aunque de alguna manera es posible que haya una selección natural sobre la base más etérea de ciertas características (*features*) que sobrevienen en diferentes estructuras básicas.[64]

Es verdad que hay y existen adaptaciones tan específicas y tan curiosas que nos maravillamos en su descripción. Por ejemplo, es difícil imaginar cómo ha podido evolucionar un parásito en su trayectoria con varios huéspedes de especies distintas muy diferentes (insectos y vertebrados), parásito que modifica el comportamiento de cada huésped para facilitar su paso en sus distintos estadios de huésped a huésped. Por supuesto que, en otro extremo, se considera que no hay proceso de selección natural que haya podido instrumentar un ciclo tan sumamente complejo. Pero aparte de la clave que nos da Helmholtz, haciéndonos pensar que lo que se nos antoja muy perfecto quizá no se avenga al respecto (y así se constata en múltiples casos), las adaptaciones que hacen que nos maravillemos pueden tener explicaciones evolucionistas sumamente sencillas, como las tienen los trucos de magia de los prestidigitadores profesionales que nos dejan atónitos, o los desenlaces de las buenas novelas de detectives de los maestros del género, en las que, una vez resueltos los casos, el misterio aparejado se queda en nada. Es más, todos sabemos que parapsicólogos falsos, como en tiempos relativamente recientes fuera el famoso (infame) Uri Gehler, pueden engañar con sus trucos

incluso a Premios Nobel, y cuando se revela el truco que subyace, éste, en efecto, se queda en nada.

En definitiva, juzgar una adaptación como «muy perfecta» no tiene por qué implicar un proceso de selección natural tan minucioso como intenso. Puede que esa supuesta maravilla adaptativa esté sólo en nuestra mente,[65] y que lo que veamos sea un producto final, de tal modo que la reconstrucción de cómo se ha llegado a ese resultado (por ingeniería inversa) puede que no implique ni minuciosidad ni intensidad alguna, como, de hecho, es el caso en todos los ejemplos analizados hasta la fecha. Cuando una adaptación nos maravilla, basta que estudiemos su génesis para que se nos caigan los palos del sombrajo. Y no es cuestión de apreciación subjetiva, sino de «ver y mirar», aunque evidentemente y valga la contradicción, sea a través de la apreciación subjetiva como inevitablemente decidamos sobre el particular.

Lo genético, el medio, su interacción y el ruido adaptativo

El mismo Darwin escribía en sus anotaciones al margen del libro de Robert Chambers (*Vestigios...*) «no utilizar nunca los términos superior e inferior», pues en su fuero interno se resistía a pensar que hubiera organismos superiores e inferiores. Así, cada organismo hace lo que puede para sobrevivir con el potencial que tiene en su comportamiento, fisiología y anatomía, y aquel potencial que va resultando

más adecuado *por el momento* es el que se va fijando genéticamente, si ese momento dura y dura (Darwin viene a decir que el proceso se va fijando hereditariamente, siguiendo las ideas al respecto propias de su época y lugar, que giran en torno a la herencia de caracteres adquiridos). De igual modo, lo que no resulta *por el momento* comienza a descolgarse genéticamente, y desaparece si ese momento, a su vez, dura y dura («la función hace al órgano», como decían los clásicos, aunque fuera Lamarck quien potenciara el eslogan).[66]

Pero es que incluso el medio, sobre todo a escala geológica, nunca se mantiene constante, y varía no sólo con el clima y la geografía sino, por decirlo así, telegráficamente, con las variaciones de todos los demás organismos. El medio de cada uno de nosotros no sólo es el medio físico con sus azares (ahora llueve o no, hace frío o no, hay un terremoto o no, hay inundaciones o no, etcétera), sino que sobre todo es el medio biológico (sin contar con nuestro medio principal, que es el cultural, como se especificaba antes). Como se viene diciendo, el medio de cada uno de nosotros incluye a los demás seres humanos con sus obras y proyecciones históricas (el tercer mundo de Popper), los otros animales, y todos los organismos en general, parásitos incluidos, de manera que si se considera el gen/replicador como unidad de selección, el medio es todo lo estrictamente ajeno a esa unidad. Y todos los seres vivos respondemos a las contingencias del medio de mil maneras que no tienen por

qué implicar un proceso de selección natural lento y preciso, sino una especie de fuego a discreción en un «sálvese quien pueda». Por ejemplo, se contiende en sectores biológicamente influyentes (William Donald Hamilton) que el origen del sexo fue una manera de sortear las distintas infecciones parasitarias que amenazan constantemente la supervivencia de los huéspedes potenciales. Con el sexo, los genes se barajan, se producen así organismos distintos y los parásitos no encuentran un medio constante donde poder anclarse y potenciar su supervivencia a expensas del huésped de turno. Esto no quiere decir que no haya otras soluciones adaptativas para sortear las infecciones parasitarias; de hecho, hay numerosísimos organismos asexuales. Además, la sexualidad tiene sus limitaciones, porque la necesidad de otro para la reproducción es altamente limitante a la propia supervivencia, directa o en diferido, de modo que se impone si no una estrategia diferente de enfrentamiento al parásito, sí un compromiso a modo de balance entre costes y beneficios, y entonces la selección natural actúa, pero más bien a favor de múltiples soluciones parciales que funcionan y favorecen en parte a los individuos y por medio de éstos a sus replicadores, que son los que tienen la última palabra por muy provisionales que éstos sean en su permanencia.[67]

Uno de los ejemplos favoritos de Darwin para demostrar la esencia de la selección natural se remitía a la velocidad de escape de los herbívoros sobre sus depredadores carnívoros

y a la velocidad de ataque de éstos. La situación modélica es la siguiente. Coloquemos a depredadores y a depredados en sus respectivas parrillas de salida. Demos la señal de salida. Los depredadores que más corren atraparán a los depredados que menos corren, y podrá ocurrir que los depredadores que menos corren se queden sin el sustento que representan sus víctimas y los depredados que más corren no sean alimento de sus verdugos. Entonces, los depredadores que más corren son los que se nutren adecuadamente y los que se reproducen, y los depredados que más corren son los que se pueden reproducir y proseguir ese juego siniestro y trágico. Conclusión: hay una selección natural para la velocidad, porque los que se reproducen transmiten al menos parcialmente esa característica a su descendencia (lo que se computa poblacionalmente con el término técnico de heredabilidad). Y así sucede con todo, con cualquier característica cuyo estudio queramos promover.[68] Ojalá fuera todo tan fácil, pero no.

Ahora bien, como ocurre con todo modelo, vamos a empezar a recortar restricciones que hagan la situación más realista para ver si el modelo se sostiene. Y casi de entrada no se sostiene. Y no sólo por las consideraciones generales que se han descrito en las líneas anteriores, sino por razones técnicas más precisas. La heredabilidad de un carácter en una población se calcula dividiendo la varianza genética aditiva por la varianza total o varianza fenotípica. Esta

última varianza es, en principio, de muy fácil computación en teoría, porque se trataría simplemente de medir la velocidad individual de cada depredador y de cada depredado en las dos poblaciones consideradas de verdugos y víctimas, y a partir de los datos recogidos se procedería a calcular las dos respectivas varianzas, lo cual es el ejercicio de estadística más elemental después del cálculo de la media aritmética (sumar, restar, multiplicar y dividir). Los problemas empiezan con el cálculo de la varianza genética aditiva. Primero, la varianza genética inextricablemente tiene dos componentes: una varianza que sería aditiva, que es la que nos interesa, y otra que no es aditiva, que desfigura el cálculo de la heredabilidad (amén de la varianza interactiva entre ambos componentes). Lo aditivo, como dice la palabra, es lo que suma y sigue (propiciando, en efecto, una selección natural acumulativa de generación en generación hasta que dicha varianza se agote) y lo no aditivo, así como lo interactivo, puede o bien sumar o bien restar en demasía, dependiendo de cómo sea el resto del genoma y de partes constantes del medio que además se confundan con propensiones genéticas. Se entiende que la varianza fenotípica o varianza total sería la suma de la varianza debida al medio, de la varianza debida a los genes y de la varianza de la interacción entre genes y medio (este tercer sumando añade una complicación de la misma índole que la varianza no aditiva, y es que hay variantes genómicas más sensibles al medio que otras como, por ejemplo, son las

líneas genéticamente demasiado puras que dan lugar a una variabilidad adicional por el efecto de la consanguinidad). En principio, se puede calcular la varianza debida al medio tomando gemelos univitelinos de las poblaciones respectivas y calculando las velocidades de esos individuos. Como tienen los mismos genes, se induce que la varianza entre los mismos daría directamente la varianza de las velocidades debidas al medio. Es decir, que si restamos nos queda la varianza genética y las interactivas, y si el desglose de estas dos ya es problemático, también lo es, y mucho, el desglose entre la varianza aditiva y la no aditiva. Aparte, por supuesto, de que en el mejor de los casos lo único que se obtienen son estimadores con sus errores de muestreo aparejados, que pueden ser más o menos prominentes según sea el tamaño efectivo de la muestra (lo que en la naturaleza se traduce como deriva genética).

Claro que en una situación de mejora genética para producciones ganaderas y agrícolas en general se tira por la calle de en medio, y si la selección artificial funciona y da resultados, pues adelante, se calculan heredabilidades aproximadas y se instrumenta el proceso hasta que se llega al techo selectivo o *plateau* (meseta). Normalmente, sigue estando claro, la selección de ciertas características económicamente favorables supone la selección de otras desfavorables que vienen aparejadas a las anteriores. Por ejemplo, si se hace una selección según el mayor peso en animales domésticos, una selección aparejada es la

producción de grasa y lo que interesa es la carne magra. Ahora bien, como la heredabilidad de la grasa es distinta que la de la carne magra, lo que se hace es un índice de selección que nos proporcione animales con la máxima carne magra posible y la máxima grasa tolerable (mínima grasa posible). Normalmente, los índices de selección incluyen muchos caracteres, unos económicamente favorables (que se maximizan) y otros no (que se minimizan). Pero al final, como todos los mejoradores saben, el manejo (buena alimentación y buenas condiciones de trato) es un factor mucho más fiable que el genético para mantener la producción en bruto al máximo posible. Los factores genéticos influyen, pero de un modo mucho más aleatorio, y, al final, lo que ocurre es que más que seleccionar se eligen lo que son tradicionalmente razas para carne, razas para leche, razas para lana, razas para resistencia/rusticidad y así sucesivamente (es decir, tanto la naturaleza como el hombre en su historia común ya han hecho la parte más dura del trabajo en cuestión, aunque sea de un modo un tanto inconsciente).

Si ésta es la complejidad de la situación artificial ni hablemos de lo que es la natural. De hecho, en las páginas anteriores ya se han descrito las incidencias más generales que cuestionan lo que puede ser un proceso de selección natural indefinido. Una cosa es imaginar con creatividad y otra medir con precisión, y cuando entramos en el juego de

la heredabilidad y otras estadísticas de rigor, la situación natural se nos va de las manos.

El origen real de las especies

Entonces, ¿por qué los seres vivos en su conjunto son tan variables? La clave está en el aislamiento y la mutación. ¿Por qué, según John Gould, «el hombre pájaro», recuérdese, las distintas aves que le presentaron Darwin y FitzRoy eran especies y no variedades? Según Darwin, primero fueron variedades y luego especies. ¿Qué pasó? Pues que las distintas islas Galápagos fueron colonizadas esporádicamente por distintos individuos del continente americano para los cuales las islas eran como trampas, y entonces, por deriva genética, es decir, por muestreo genético y por selección natural complementaria se fueron diferenciando caprichosamente en las distintas islas —se insiste sobre todo en el «caprichosamente»—, manteniendo sus adaptaciones en el fondo más que en la forma, que es lo que propicia la supervivencia como preludio a la reproducción. Ya que en esencia no se trata de sobrevivir mejor, sino de sobrevivir. Se sobrevive mejor puntualmente si las condiciones mejoran de momento y, si mejoran durante mucho tiempo, se suelta lastre orgánico. Es decir, si el medio suministra un producto, un aminoácido, por ejemplo, que antes se tenía que sintetizar en el organismo, esa síntesis con el tiempo ya no compensa, porque el medio

suministra el producto y entonces, efectivamente, se suelta lastre genético prescindiendo más o menos gradualmente de esa síntesis, si no hay más complicaciones como consecuencia de la acción pleiotrópica que siempre está implicada. Por supuesto, y para no perder la perspectiva, si una mutación *ceteris paribus* hace que un organismo sobreviva mejor que el resto, hay selección natural siempre que no se llegue al tope fisiológico de rigor y que los efectos sean significativamente aditivos. De manera que los habitantes de las islas se van diferenciando, más acumulativamente que progresivamente, porque por efectos de muestreo sus colecciones de genes van siendo, en efecto, acumulativamente cada vez más distintas, hasta el punto de que con el tiempo, si se vuelven a juntar los individuos de unas islas y otras ya no podrán tener descendencia común, que es lo que se denomina especiación alopátrida (Ernst Mayr).

El otro tipo de especiación que existe es la simpátrida. Ahí, en esencia, el aislamiento espacial no marca las diferencias, claro, pero sí lo hace el aislamiento temporal (éste siempre existe), de modo que lo que se puede tomar por un proceso de selección natural no será por término medio más que un proceso de aislamiento temporal, con la salvedad indicada en el párrafo precedente. Hay, en este caso, otro efecto de muestreo de generación en generación, y al final, si lográramos una máquina del tiempo y eligiéramos individuos aparentemente parecidos de una época y otros de

otra veríamos que no tendrían descendencia entre sí, es decir, que serían especies. De hecho, hay individuos tan parecidos de especies distintas que éstas se denominan especies hermanas, porque quizá, simplemente, las épocas de apareamiento no coinciden en las especies en litigio (tipo de especiación mixta alopátrida-simpátrida).

Es verdad que existe una sensación casi inequívoca, más bien psicológica, de que ha habido selección natural, y no ya en lo que se refiere a la aparición de animales terrestres superiores (esto es, vertebrados) a partir de los organismos acuáticos, en una cadena de seguimiento en que primero vendrían los anfibios y luego los reptiles, sino que se singulariza la aparición, a partir de estos últimos, de animales de sangre caliente, luego de mamíferos y aves y, finalmente, de primates. Y también, como no, del hombre. Pero es realmente curioso que prácticamente toda la comunidad de biólogos generalistas y naturalistas no consideren que haya habido progreso biológico, aunque sí crean en la selección natural como la principal fuerza evolutiva. Contrariamente, para paleontólogos y bioquímicos, parece ser que la creencia en el progreso es más contemplable, aunque no la de la selección natural como fuerza dominante. Por su parte, los naturalistas de laboratorio y genéticos de poblaciones no parecen ser muy proclives a contemplar una evolución progresiva, aunque, por otro lado, no prescinden de la selección natural en su formato de siempre. ¿Contradicciones interpretativas que de

alguna manera se compensan? Esto está por ver, pero las «metafísicas» individuales y grupales parecen marcar la pauta empírica.[69]

La clave para la adaptación puede muy bien estar en que no son las condiciones externas las que propician un cierto tipo de vida, ni son los distintos tipos de vida que surgen de las distintas estructuras, en sus reestructuraciones internas, los que buscan las condiciones externas que mejor les vengan. Se trata de una convergencia de ambos procesos, que se reconcilian en un punto de encuentro, del mismo modo que surge el precio «justo» en donde se cruzan las curvas de demanda y oferta. Por ejemplo, la plataforma terrestre o el aire no son reductos a la espera de organismos para su colonización, sino que son los organismos al llegar de mil maneras posibles los que crean (configuran) el reducto. Se habla de que cada organismo tiene su nicho, es decir, su reducto, donde mejor sobrevive. ¿Cuántos nichos hay? Infinitos o ninguno, según los colonos que haya y definan sus modos de vida a partir de lo que hay, que está indiferenciado hasta que un organismo lo hace suyo. Es como preguntarse cuántos caracteres tiene un organismo. Pues infinitos o ninguno, dependiendo de lo que consideremos un carácter. Por esto último, cuando se redescubrieron las ideas de Mendel en 1900 y se proclamaba en esa genética incipiente que a cada gen correspondía un carácter y viceversa, entre casi todos los especialistas cundía

la perplejidad, excepto para los mendelianos más fanáticos, que los había.[70]

Según lo que aquí venimos estipulando, ¿qué puede quedar de la selección natural? Queda lo más importante: la idea, es decir, la metafísica formateadora.[71] La selección natural es el icono que representa la naturalización de la existencia, la concreción de que todo lo que existe, existe por una razón y esta razón siempre es banal, de Perogrullo. Se existe porque se dan las condiciones para existir, no porque haya habido un proceso neto de selección perfeccionante. Sí, existe un símil de perfección en los llamados productos acabados, pero una vez que se sigue el proceso de formación se constata que son la suerte, la oportunidad y la propia naturaleza (estructura) de la entidad en cuestión las que van ocupando nichos al mismo tiempo que los crean, cambiando de nichos al mismo tiempo que se desvanecen los que se abandonan, y cambiando, asimismo, de estructura según las condiciones y la propia estructuración interior vayan exigiendo para llegar siempre a un producto que en realidad nunca es final y que se antoja casi milagroso en su diseño porque no se conozcan los pormenores de su formación. Y ese supuesto proceso con un final tan provisional como portentoso por momentos se desacraliza y se denomina selección natural, aunque no lo sea. Eso es lo que se entiende por pseudosecularización, que es lo que en realidad hacía el propio Darwin sin proponérselo, y posiblemente todos sus seguidores caemos en lo mismo.[72]

En efecto, una de las lecturas casi obligatorias de Darwin en Cambridge, como para todos los que allí estudiaban, ya fuera para ser clérigos rurales o no, era la *Teología natural, o Evidencias de la existencia y atributos de la Deidad* (1802), del reverendo William Paley (quien la escribió sobre todo para refutar la obra póstuma de David Hume, *Diálogos sobre la religión natural*). En esa obra se oficializaban casi tres siglos de teología natural británica con la metáfora de fondo del reloj y el relojero.[73] Ya se sabe, si se encuentra uno un reloj se infiere la existencia de su constructor, el relojero, y si se encuentra uno un ser viviente, siempre mucho más complejo que un reloj, se infiere la presencia de un creador que no puede ser más que el Sumo Hacedor, claro. El caso es que, si en la obra de Paley sustituimos a Dios por la selección natural, tenemos un relato muy parecido en su formato al *Origen de las especies.* De ahí la sospecha de que la obra de Darwin —a su pesar y en el más genuino espíritu deconstructor derridiano— sea una teologización encubierta de la realidad orgánica, es decir, que se trate de una pseudosecularización, una vuelta al Dios bíblico, vengativo, cruel y celoso de su pueblo, cual selección natural en acción. Por lo que, a la hora de atar cabos, surge la paradoja de que se plantea una selección natural teleológica, en lugar de una naturalización pura y dura. Y es que, cuando se habla de procesos perfeccionantes hacia productos acabados

impactantes, se cae en una especie de trampa alto reconfortante, psicológicamente hablando, la de creer que las cosas van yendo a mejor. Claro que en una existencia donde, como plataforma de salida secular, la teleología no tiene sentido, todo lo que es puede cambiar y transformarse como las figuras de un caleidoscopio y, tal como el mismo Darwin insistía en algún que otro momento, emplear los términos superior e inferior (mejor y peor) es un despropósito en una naturalización sin ambages. En el juego secularizador, que es al que Darwin se entrega de pleno con desigual fortuna, la misma actividad de jugar a ese juego entra dentro de un juego más amplio de supervivencia, de una estrategia de supervivencia más global. Es decir, nada de lo que se diga o se haga es ajeno al juego; como diría Wittgenstein en su *Tractatus*, no se puede salir del formato que da forma a nuestras actuaciones, valga la posible redundancia.

Lo importante, como se viene diciendo, de la concepción de la selección natural no es lo que ésta realmente significa, que no es nada sólidamente epistémico, sino la tapadera de lo que encubre que, se insiste de otra manera, no es más que la realidad banal de una estrategia de supervivencia genérica que a su vez no es más que una estrategia de existencia igualmente tipificada, es decir, un modo de permanecer provisional, se esté vivo o se sea inerte, por seguir con el eufemismo de una distinción que incide en al antropomorfismo más elemental. La selección natural, valga

el juego de palabras, más que una metáfora de algo significativo es una metonimia de nada concluyente, como ya se ha indicado.[74] Al contemplar la historia de la ciencia, enmarcada por las distintas filosofías de la ciencia todavía en boga, se intenta hacer patente que esa historia señala o bien el éxito de lo humano en su máxima expresión epistémica (positivismo en general, falsacionismo e, incluso, relativismo), o bien la expresión de su frustración como organismo en vías de extinción ontológica (fenomenología heideggeriana). El positivismo lógico, con todos sus defectos lógicos, valga la paradoja, sigue siendo «el rey de la comedia», valga igualmente la expresión. Para el científico profesional y practicante, los hechos siguen hablando por sí solos, la autoridad de los hechos es la única autoridad incontestable y la ciencia no tiene dogmas, sino simplemente hipótesis, que están en continúa revisión y que por tanto se sobreponen en principio a cualquier dogma que interfiera. El falsacionismo, a pesar de querer distanciarse del positivismo, en su énfasis de que la ciencia no empieza por los hechos sino por hipótesis refutables, participa, en esencia, del mismo esquema.[75] Todo el mundo está ya de acuerdo en que es un tanto ingenuo pensar que una hipótesis se verifica, como se estipulaba en los primeros días del Círculo de Viena. Hoy día, en efecto, todo el mundo se expresa asintiendo que una hipótesis se confirma o no, se diga de esta manera o a la Popper, con la expresión de que una hipótesis se corrobora o no (es como la mecánica

matricial de Heisenberg y la ondulatoria de Schrödinger, dos modos en principio muy diferentes de decir lo mismo, como bien demostrara Dirac).

Análogamente ocurre con los relativistas, aunque éstos hablen de paradigmas cuyas conexiones tienen elementos irracionales claros. El caso es que los paradigmas, según su principal promotor, Thomas Kuhn, serían cada vez más coherentes con el tiempo, del mismo modo que un darwinismo poco refinado (como, por ejemplo, el del mismo Darwin al nivel del famoso ensayo de 1844) dirá que los seres vivos, como paradigmas orgánicos, cada vez se encuentran mejor ligados al medio, gracias a la selección natural. Todos hablan de progreso, en un sentido u otro, y en el caso del relativismo, concretamente en el conocido libro del justamente mencionado Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962-1971), la metáfora que se emplea abiertamente es la teoría de Darwin. De hecho, la aplicación de esa metáfora es lo que más le gustó a Carnap del famoso libro de Kuhn cuando lo cotejó antes de su publicación, y el mismo Popper emplea la metáfora de la selección natural entre teorías, de manera que la más falsable sería la más científica, en el sentido de la más apta por el momento para proseguir nuestras investigaciones de cómo es el mundo. Es más, el relativismo kuhniano, como paradigma de los relativismos actuales desde hace ya casi medio siglo, aboga por un positivismo dentro del paradigma, de modo que las anomalías que no se resuelven en principio

poco tendrían que ver con la naturaleza del paradigma, y mucho con la incompetencia del científico. Que de alguna manera la teoría de Darwin sea una metáfora para todos ya es un indicador a favor de una darwinización de la realidad más amplia. Aunque hay que ir más allá de la realidad a lo real (Lacan), porque la metáfora en cuestión es la de un darwinismo más bien superficial, que refleja la ambigüedad metafísica del pensamiento, primero en su autor original y, segundo, en los que le siguen, como se viene ya más que glosando en estas páginas. Es decir que, esencialmente, tanto carnapistas como popperianos y kuhnianos (y segundos de a bordo como puedan ser, respectivamente, Hempel, Lakatos o Feyerabend) son positivistas en el sentido original que se predicara de Comte en pleno siglo XIX (al diablo con la teología y la metafísica, adelante con lo positivo), con la matización nihilista que introdujera Mach poco tiempo después.[76]

Son los filósofos decididamente no positivistas los que intentan desbaratar con poco éxito esta situación de una ambigüedad psicológicamente reconfortante. Entre otros obstáculos, los pensadores propiamente hermeneutas se enfrentan a premios Nobel y allegados que se han puesto serios ante lo que consideran imposturas intelectuales y charlatanería de salón.[77] De manera que los científicos creen tener la última palabra no sólo en materia filosófica (metafísica), que no sería más que literatura aburrida/mala poesía, en palabras de Carnap, sino, y sobre todo, en materia

histórica. La historia de la ciencia que escriben los científicos es una historia triunfalista de la marcha de la verdad contra las fuerzas oscurantistas que se interponen en el camino de la razón.[78] Es más, la historia, según esta perspectiva, no se puede considerar en bruto, sino que hay que separar la ganga de la mena, o sea, que hay que reconstruir la historia a la manera que idearon los autores de *l'Encyclopédie* en el siglo XVIII (*histoire raisonnée*) para mostrar esa marcha triunfal de la razón secular desde los griegos a nuestros días. Precisamente fueron los enciclopedistas en cuestión los que calificaron la Edad Media como edad oscura, para acotar ese intervalo como nefasto en la historia de las ideas y del pensamiento no prejuiciado. De manera que, en verdad, desde la perspectiva aludida, la historia de la ciencia no sería más que la historia de la descontaminación ideológica del pensamiento. Es cierto que los kuhnianos son bastante más respetuosos con la historiografía, y el presentismo de positivistas lógicos y falsacionistas está mucho más mitigado en su expresión. Pero al final del proceso están los que resultan ser más persuasivos y los que no, y aunque los primeros lo sean por utilizar la retórica subyacente con más eficacia desde una proyección un tanto irracional, habría una parte racional decisoria, porque «no se puede engañar a todo el mundo todo el tiempo», es decir, tarde o temprano, lo que es oro epistémico reluce. Pero, qué más quisiéramos.

Fijémonos que podríamos hacer exactamente lo mismo con la historia de los organismos, que es lo que algunos

hacen a pesar de la oposición, no ya de una supuesta filosofía trasnochada, sino a pesar de la práctica biológica más ortodoxa dentro de los cánones científicos más exquisitos. Desde esa perspectiva se considera la historia de los seres vivos como una historia bruta en que habría también que separar la mena de la ganga. De lo que se trata entonces es de hacer una historia progresiva de la vida, desde la forma más elemental hasta la aparición del hombre,[79] y todo ello, claro, con la supervisión de la selección natural —o por direccionalismo neolamarckista a la Stuart Kauffman, algo que de momento, para lo que se quiere decir en este texto, no tiene mayor interés.[80]

Y es que el teórico de la evolución está, epistémicamente hablando, entre la espada y la pared. Por un lado es un científico que suscribe el progreso de la ciencia de la manera estipulada pero, por otro lado, y siguiendo directrices ocasionales de Darwin, sabe perfectamente que hablar de progreso en la evolución de los seres vivos es un despropósito. El mismo Darwin no puede con esa dicotomía y se decanta, como la mayor parte de sus seguidores hoy día (por no hablar ya de sus coetáneos) por la decisión de que la evolución del hombre por selección natural hace que las cosas «vayan a mejor». Darwin, en su *Origen del hombre*, especula con que el proceso de la civilización adapta mucho mejor al hombre, lo hace menos pendenciero y más reflexivo, menos brutal y más comprensivo, de manera que, al menos a la larga, todo este cúmulo de virtudes, que se

valoran en Occidente como lo civilizado frente a la barbarie, se impondrán, si no por las buenas, es decir, por la razón, sí por la fuerza de la selección natural, porque el hombre reflexivo y pacífico estaría más adaptado al medio que su antagonista, al menos a medio plazo.[81] La fuerza de la ciencia sería la fuerza de la razón, y éste es el discurso que al final convence a todos los implicados, que es prácticamente toda la comunidad científica en bloque. Que de momento haya muchas excepciones, que la tremenda barbarie de lo que fue el nazismo fuera algo muy real en la que seguramente era la sociedad más culta y cultivada de todo Occidente, todo ello sería sólo una muestra de que la selección natural no es una fuerza teleológica sobrenatural, sino que tiene sus escollos y recovecos, pero que a la larga lo natural es lo que prima, lo que conduce a lo más estable, y lo más estable en lo que atañe al hombre sería la cultura de la ciencia, que es una cultura de paz, de pensamiento, de concordia y de progreso. Sí, de ilusión también se vive (quizá únicamente). Como diría Jean Baudrillard, a este paso acabaremos directamente en Disneylandia.

Genética y sociología del conocimiento

Pero existe una actividad científica genuinamente reconocida, a pesar de la oposición de muchos (especialmente de físicos y biólogos), que interfiere en esa especie de «cuento de hadas» con desenlace feliz

(Disneylandia como simulacro) en el que incurre la ciencia. «Cuento de hadas» porque desde la biología de la evolución está bastante claro que hablar de progreso traiciona el espíritu profundo de esa actividad científica. ¿Y esto por qué exactamente? Porque, a los efectos, después de todo el progreso se afirma, como la leyenda dice que Galileo afirmaba: «*eppur si mueve*», no ya contra la inquisición, no nos engañemos, sino contra la ciencia más seria de su tiempo. Es decir, en nuestro contexto, la biología evolucionista impugna la noción de progreso orgánico y, sin embargo, se afirma que de alguna manera sí hay progreso (*eppur si muove*). Quizá porque el hombre, como contendría Beltrand Russell con muchos otros, se habría separado ontoepistémicamente de lo orgánico, y es una entidad, sigue el argumento, que no sólo piensa que se piensa, sino que también piensa cosas aparentemente ajenas a toda supervivencia, como es su adentramiento en el mundo de la lógica y las matemáticas, que no tendrían ninguna conexión con proceso adaptativo alguno. Dicha actividad se llevaría a cabo por el placer de pensar y comprender. ¡¡¡Como si pensar y comprender no tuvieran valor adaptativo en una especie en donde precisamente su estrategia de supervivencia se centra en pensar y comprender!!![82] Y esa disciplina científica a que se hace referencia al inicio de este párrafo es la epistémicamente incómoda sociología del conocimiento, que va a contracorriente en cuanto a la afirmación de Russell, y que nos va a tener lo suyo de

ocupados en estas páginas, porque por ella no se entiende de ontoepistemias esclarecedoras, sino que simple y fundamentalmente todo se remite a estrategias ético-políticas de actuación. Dicha disciplina es la que de un modo un tanto genérico se denomina sociología del conocimiento en general y sociología del conocimiento científico en particular.[83].

La sociología ha estado siempre «en guerra» no sólo con las otras ciencias, sino también con las humanidades, hasta el punto que en un sentido muy justo hablar de sociología es hablar de una tercera cultura, especialmente si se habla de sociología del conocimiento. La ventaja que desde el punto de vista de estas páginas tiene esta actividad es que se dice de un modo un tanto velado lo que afirmaría un darwinismo carente de los prejuicios axiológicos que se vienen describiendo. Sin embargo, paradójicamente, la sociología tiene en la biología su bestia negra, por la controversia que existe entre lo que es cultural y lo que es biológico o innato. Desde la sociología se piensa que mucho de lo que pasa por innato desde la biología es cultural, y que, por tanto, «cambiar las cosas» para bien, desde la perspectiva sociológica, sería mucho más sencillo de lo que se estipula desde la biología. Para los sociólogos en general, desde la biología se defiende el *statu quo* (las cosas son como son, sobre todo desde la perspectiva sociobiológica de E. O. Wilson), mientras que desde la sociología se piensa que se puede conseguir un mundo más al gusto de todos sin tener

en cuenta procesos de muy difícil consecución, como sería una selección artificial desde una indeseable proyección eugenésica. Pero ya se ha glosado sobre esa oposición falsa entre lo cultural y lo biológico. Aun así, como se puede constatar, aquí hay una madeja aparentemente tan enmarañada y sobre temas tan candentes que no hay más remedio que entrar al trapo de unos (sociólogos) y de otros (biólogos) para ver algo de luz en lo que a la postre no va a ser más que una darwinización del mundo como contrapartida a su mecanización. Pero una darwinización no sólo por encima, eso ya existe,[84] sino por los cuatro costados, que incluya la cuestión de la autorreferencia, por la cual el estudio y aquiescencia sobre la darwinización del mundo puede no implicar otra cosa que, o bien una manera conveniente de ver el mundo, o bien un deseo casi inconfesable de cómo se quiere que los demás lo vean. Entremos, pues, a los distintos trapos que, por cierto, desde la óptica de lo políticamente correcto se verá que todos son «trapos sucios». Sucios en el sentido de que «nada es lo que parece», y las apariencias siempre se muestran limpitas, tanto en relación a lo epistémico como a lo ético, aunque en el fondo nadie se llame a engaño.[85]

En efecto, la sociología del conocimiento se apoya enteramente, aunque quizá un tanto subliminalmente, en lo que se conoce como filosofía de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud). Como ya estipulaba Wilfredo Pareto, en su *Tratado de sociología general* (1916), los seres humanos

nos integramos en grupos con el objetivo de alcanzar el poder. Ya que individualmente es imposible llegar a ese objetivo, siempre hay que hacerlo en compañía de otros, simplemente porque el hombre es un ser social y lo colectivo prima sobre lo individual a la hora de instrumentar la propia supervivencia (aunque lo colectivo se remita fundamentalmente a lo familiar, a la *cosa nostra*, es decir, a los propios genes que están en nosotros y allegados).[86] Pero todos tenemos los mismos intereses y necesidades en un mundo de recursos escasos. Es decir, que a pesar de que por esta última razón nuestros semejantes sean en cierto modo nuestros peores enemigos, las alianzas para hacerse con esos recursos son múltiples y multivarias, todo ello, claro está, investido de una racionalidad que, siguiendo de cerca a Pareto, normalmente es más importante a posteriori que a priori. Porque aunque a priori se justifica lo que se va a hacer, a posteriori se justifica lo que en realidad se ha hecho, actividad mucho más importante para mantener la supuesta legitimidad de las propias acciones frente a terceros, dentro de la retórica de una racionalidad que es la que oficialmente dirigiría la vida de todo aquello que se considere como actividad humana, sea ésta oficialmente civilizada o no.

La sociología del conocimiento en un sentido amplio, sea desde una perspectiva propiamente científica (David Bloor, Barry Barnes, Harry Collins, Steve Woolgar, Bruno Latour, Pierre Bourdieu) o antropo-filosófica (Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault, Emmanuel

Levinas, Jacques Derrida, François Lyotard, Michel de Certeau, Gilles Deleuze, Alain Badiou) u ocupe un lugar intermedio (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Axel Honneth, Leo Löwenthal, Oscar Negt, Alfred Schmidt, Ernst Tugendhat), utiliza como fuerza motriz principal en las relaciones humanas la adquisición de poder normalmente de una manera un tanto velada. La razón sociológica, como se viene diciendo, es que en un mundo de recursos escasos quien más se aprovecha de los mismos para su supervivencia y reproducción es el que tiene más poder, y lo hace de una manera un tanto velada porque, frente a terceros, cuanto menos se note su actitud mejor. Claro que esa justificación sociológica echa sus raíces en la biología, no solamente porque lo mismo ocurre entre todos los seres vivos (instintivamente), sino porque dicha actividad sería la estrategia biológica más elemental desde la perspectiva del «gen egoísta», que es la perspectiva ortodoxa actual dentro de lo que, como ya se ha dicho, S. J. Gould denomina despectivamente ultradarwinismo.[87] Pero muy a pesar de Gould, Lewontin, Richard Levins, David Sloan Wilson, Elliot Sober y otros «anti-egoístas» (que no altruistas), el ultradarwinismo está aquí para quedarse, aunque recientemente se esté matizando su aparente dureza[88] a favor de una menos que aparente y más que siniestra sutileza que haría las «delicias» epistémicas de Michel Foucault.

De hecho, en la biología del comportamiento, o etología, existe un debate muy intenso acerca del sentido que pueda tener ser altruista. Y aunque hay reticencias biofilosóficas al respecto,[89] el consenso se decanta por lo que Robert Trivers denominara en 1971 el altruismo recíproco. Dawkins, en su libro de 1976, algo posterior al escrito de Trivers, pero más accesible y completo, muestra que, a igualdad de condiciones, un comportamiento altruista puro está totalmente desarmado frente a un egoísmo puro, ya que el uno da sin recibir nada a cambio y el otro recibe sin dar nada a cambio. ¿Quién acumula más recursos para sobrevivir y reproducirse? La respuesta es, aunque sólo en apariencia, más que obvia, y decimos en apariencia porque la estrategia de un altruismo puro es viable, siempre que en principio, y sólo en principio, no haya mutaciones a egoístas puros, y aun así.

Y es que, cuando hay mutaciones a egoístas, el escenario no cambia en esencia como se suele creer y Dawkins nos da a entender, sino que simplemente se complica. La situación más cercana entre las conocidas es la convivencia entre palomas y halcones. Las palomas serían, por ejemplo, egoístas cautos, es decir, en un encuentro con un halcón ceden el recurso, y, en uno con una paloma, el resultado es aleatorio, unas veces el recurso se lo lleva la paloma A y otras veces la paloma B. Pero en un encuentro entre dos

halcones, egoístas puros, por término medio, los dos se autodestruyen en la práctica, porque ninguno cede. Es decir, que si sólo hubiera halcones, tarde o temprano se encontrarían todos entre sí, por lo cual se acabarían exterminando (o quedaría tan sólo uno, cuyo linaje, al no poder reproducirse, también se extinguiría). Si las palomas en vez de ser egoístas cautas fueran altruistas puras y en sus encuentros siempre cedieran, en cualquier encuentro perderían el recurso, ya que sólo podrían utilizarlo cuando no se encontraran con otra paloma y, por supuesto, con ningún halcón. Claro que, curiosamente, si están conviviendo halcones, como egoístas puros, y palomas, como altruistas puros, los altruistas son los que tienen la posibilidad de salir vivos en el empeño, porque los egoístas puros en sus encuentros se autodestruyen por su comportamiento, mientras que las palomas siempre ceden (suponiendo, claro está, para entendernos, que las palomas no sean recursos para los halcones, aunque ya sabemos que lo son). Es decir que, paradójicamente, el altruismo puro, en el esquema expuesto, tiene más posibilidades de supervivencia que el egoísmo puro cuando ambas estrategias conviven y dadas las circunstancias que se especifican. Claro está que entre un egoísmo impuro y un altruismo puro se podrá llegar a una convivencia estable, sobre la base del cálculo entre distintos encuentros y la intensidad del egoísmo.[90]

Ciertamente, en una situación en que los recursos estén a la vista de todos los consumidores-competidores, los altruistas no tienen nada que hacer, los egoístas lo consumen todo desbancando a los altruistas, aunque los primeros que queden luego se destruyan entre sí. Es decir, que dentro de un grupo, el relativamente más egoísta siempre tiene las de ganar, aunque luego su victoria lo lleve a la ruina. Entre grupos, empero, la situación varía, y el grupo con el triunfador relativamente menos egoísta es el que puntualmente sale adelante (paradoja de Simpson o efecto Yule-Simpson).

De hecho, en la controvertida contienda entre selección individual y selección de grupo, la selección entre grupos puede perfectamente prosperar siempre y cuando los egoístas de los grupos triunfadores lo sean en menor medida que los de los grupos perdedores, bien porque esto sea básicamente así, o bien porque el control policial del grupo hacia el comportamiento egoísta sea especialmente intenso.[91] Es así, por ejemplo, en el primer caso, como acontece con el parásito muy virulento (como «sinónimo» de muy egoísta) que mata al huésped, anulando así cualquier posibilidad de contagio. En cambio, el parásito menos virulento, que debilita al huésped permitiendo que éste deambule por aquí y por allá, contaminando a diestro y siniestro, es el que sale adelante.[92]

Pero las mutaciones ocurren, y, por selección natural, esta vez sí, las más viables se establecen (recuérdese que

mientras no se llegue al tope fisiológico de rigor todo es posible). Pero las mutaciones más viables no son, argüiblemente, así por principio las mejores desde un punto de vista ético tradicional (o sea, políticamente correcto), y ahí es donde la selección natural traicionaría el espíritu de progreso que se le suele imputar. Lo más estable, lo *EEE* (la *E*strategia *E*volutivamente más *E*stable), no es lo mejor, axiológicamente hablando, sino trivial y simplemente lo más estable. ¿Qué mutación será más rentable? Se demuestra que *ceteris paribus* siempre es, en la práctica, el fenómeno mutacional que propicia el altruismo recíproco o, mejor dicho, el egoísmo calculado, de modo que, por término medio, nadie, a la larga, acabe ganando a expensas del otro, lo que no parecería ser tan éticamente reprobable después de todo, si no fuera porque la situación no es espontánea en su sinceridad, ni mucho menos.[93] Además, en toda sociedad donde la igualdad no es posible, como suele ser el caso general por la limitación de los recursos deseables, el altruismo recíproco, como se verá, no es posible, porque no hay una paridad entre oferta y contra-oferta generalizada, que sería lo idóneo.

En una transacción, si el que da, da tanto como recibe, todos están a la par, pero si uno obtiene más de lo que da, por engaño o coacción, los que menos reciben van quedando a la zaga, y los que más reciben van prodigando sus encuentros por azar cada vez más, de manera que si éstos persisten en el engaño y la coacción se autoeliminan (como

los halcones pendencieros), pero si no persisten en la empresa cuando encuentran a sus iguales, se vuelve al punto de partida una vez los coaccionados o engañados se extingan (siempre con el tope en cuestión en mente).

Entender estos fenómenos de tira y afloja, que entran de pleno en lo que se denomina teoría de juegos, llega a ser muy complejo por el caso ilimitado de hipótesis que se pueden contemplar.[94] Teoría de juegos porque, en efecto, todo es un juego, pero un juego maquiavélico, porque es un juego donde uno se la juega y nadie puede dejar de jugar. Es decir que, para resumir, se puede afirmar que la situación en la naturaleza acaba decantándose por un altruismo recíproco (o mejor dicho, egoísmo calculado, aunque la otra expresión sea la que ha «cuajado»), siempre entre iguales y viciado por el engaño y la detección del engaño, y el engaño se decanta a su vez sobre todo por el autoengaño, porque si el que engaña no es consciente de que lo está haciendo, tiene más posibilidades de eludir la detección del contrario (es más difícil que se traicione).

Un autoengaño muy extendido, hasta cierto punto, sería el de los regalos, porque el que regala hace que el contrario esté en deuda hasta que iguale la acción con otro regalo equivalente. Es decir, que todos los regalos están envenenados,[95] aunque sea un veneno que no sólo hace en principio la vida más agradable para todos, sino que lima asperezas en nuestros contactos, al menos por momentos. Porque del mismo modo que se ha vislumbrado que toda

función (plumas del pavo real para atraer a la hembra) lleva disfunciones aparejadas (plumas del pavo real para atraer al depredador), toda disfunción (el «veneno» social que representa un regalo) tiene su función aparejada (la cohesión social que genera el regalo). Normalmente, cuando la función prima sobre la disfunción, la característica subyacente sale adelante, y decimos normalmente porque lo que se selecciona es el conjunto del organismo, es decir, que aunque la disfunción prime localmente sobre la función, si en el conjunto del organismo dicha disfunción es un mal menor, esa disfunción sale adelante, y viceversa, claro está (con una función más efectiva localmente pero no en el conjunto orgánico).

En definitiva, ocurre que a la postre existe como una carrera armamentística entre dos potencias militares: a más refinamiento en el engaño, más refinamiento en su detección, siempre dentro de los topes a que está sujeta la acción de la selección natural. Es decir, siempre se llega a un límite, porque volviendo a la cuestión de la velocidad de alcance de los depredadores sobre los depredados y a la velocidad de escape de estos últimos, la selección natural que hemos denominado básica alcanzará ese tope al que tanto se alude, que es lo que se observa en la naturaleza, y no ocurre que depredados y depredadores se vayan acercando a la velocidad de la luz.[96] Lo mismo se aplica a cualquier otra característica.

Entonces, en la Estrategia Evolutivamente Estable, los «poderes» que contienden están a la par, que es lo que se quiere decir, desde lo social y lo filosófico, al menos desde ciertos programas mayoritarios. Claro que en una situación se está a la par sólo muy relativamente, porque hay recursos limitados que todos queremos, y lo que sucede es que, por razones históricas de oportunidad, hay un sector social que se ha hecho colectivamente con el poder y acapara la mayor parte de los recursos más apetecibles,[97] de modo que el «toma y daca» se ve bloqueado jerárquicamente por la oportunidad que ha supuesto la situación histórica en cuestión. En efecto, se está a la par única y exclusivamente en el mismo estrato social. Por ejemplo, en una invasión, los invasores controlan los recursos, y los invadidos llevan lo peor del peso de la existencia y han de repartirse las sobras que ceden los que se han situado arriba por derecho de conquista. Y ese bloqueo ocurre no por maldad de nadie o ambición desmedida de algunos, aunque las hubiere —y constituyesen, de hecho, en casos extremos, una característica adaptativa (véase más adelante)—, sino simplemente porque no hay para todos de lo que todos necesitan y desean, aunque la necesidad no sea imperiosa.

Como es biológicamente lógico, los que no tienen facilidad de acceso a los recursos limitados no se conforman, y se crea una tensión que se mitiga provisionalmente con el

tiempo, siempre que haya una subida generalizada del «nivel de vida» y, sobre todo, una tradición de tendencia hacia el igualitarismo (porque lo que tensiona son las diferencias), tendencia implantada más retóricamente que otra cosa, como sucede, por ejemplo, con el paso de una dictadura, como sistema político más extendido, a una democracia más o menos ficticia (apañada) y, acto seguido, a una democracia de buenas intenciones en el mejor de los casos. Se establece entonces, para dar la sensación de que en el fondo nadie se quiere aprovechar de nadie, una meritocracia dentro de la democracia. Idealmente, entonces, el acceso a los recursos limitados será para aquellos que más esfuerzo dediquen a su obtención, siempre que esos esfuerzos se ajusten a unos determinantes éticos que nunca sean excluyentes.[98] Pero las apariencias e idealizaciones al respecto engañan, como, de nuevo, en el fondo sabemos todos.

Claro está que una situación meritocrática siempre es sospechosa, en el sentido de que, aunque las condiciones económicas, sociales y biológicas de partida sean idénticas, e incluso el esfuerzo realizado por los aspirantes para cubrir los puestos en litigio esté a la par, ocurre como con muchas oposiciones en que se presentan quizá miles de aspirantes y el número de plazas a cubrir no llega al centenar, de manera que el resultado va a depender enteramente del azar, incluso aunque el número de aspirantes y de plazas no sea tan desproporcionado, que en el mundo en que vivimos lo es.

Cuando los recursos son limitados, una situación de altruismo recíproco es, por supuesto, inviable, porque parte de las partes no tiene nada significativo que ofrecer en un posible intercambio más o menos tácito. Se insiste en que se da entonces una situación en que un grupo, o grupos, poseen el poder (incluso en una democracia, por supuesto), y esos grupos intentan mantener el privilegio de seguir vivos y dejar progenie en las mejores condiciones posibles, tanto por parte de los protagonistas como de sus socios y allegados varios.[99]

Pero además, como se viene diciendo, una cosa es lo ético y otra lo que favorece un equilibrio biológicamente más estable, aunque esa estabilidad se vea mantenida por la fuerza física que se ejerza y por la fuerza retórica que se utilice, de manera que ambas dimensiones se refuercen entre sí. Como se viene constatando, los argumentos sociológicos precisan, en principio, la consideración de la base biológica en que están inmersos los diversos actores sociales. Es decir, todo el mundo quiere alcanzar el poder, ¿por qué? En principio, y sólo en principio, esa tendencia, se insiste, no es debida ni a la corrupción, ni a la maldad, ni a la ambición desmedida. La corrupción, la ambición y la maldad son presentadas por sus críticos como figuras retóricas más que otra cosa, porque lo que se intenta conseguir para sobrevivir nunca se puede obtener por las buenas, sobre todo si otros, como ha sido históricamente el caso, y no necesariamente de un modo deliberado, lo han conseguido antes por métodos

que traicionan ese «toma y daca», que es lo que es evolutivamente estable y lo que se ajusta al menos al derecho biológico elemental, por así decirlo. Sin embargo, es cierto, desafortunadamente quizá, que la maldad, la ambición y la corrupción ayudan en situaciones de carencia manifiesta de un modo muy explícito; de hecho, el temor que así se induce potencia esa estrategia. Y, en cualquier caso, nunca podrá haber estabilidad si hay ausencia de recursos para salir del paso, no aquí y ahora, sino también para cuando vengan mal dadas, lo que significa acumular para solventar un mañana quizá problemático, aunque otros no tengan nada aquí y ahora, por lo que la tensión social que crea la desigualdad siempre empeora.

Pensemos que el hombre civilizado occidental y occidentalizado hasta hace muy poco, bioantropológicamente hablando, se las veía y se las deseaba para sobrevivir, y esto durante un tiempo tan prolongado que, genética y culturalmente, nuestros antepasados llegaron a ser supervivientes contra vientos intensos y mareas altas, de modo que no ha habido tiempo para paliar esas tendencias bioculturales, tanto genética como culturalmente, como pronosticaba Darwin. Y se actúa en consecuencia, aunque en nuestra sociedad «civilizada» esa actuación sea más bien soterrada —*El proceso de la civilización* (1939), de Norbert Elias, viene enteramente a colación. Es decir, que se rasca la piel del hombre más civilizado y aparece el hombre todavía real que es su

antepasado dispuesto a todo para su supervivencia y la de los suyos, ahora y después, aunque en esencia quizá no haya lugar para tanta violencia potencial, porque han cambiado las condiciones, de alguna manera a más violentamente sutiles que no a mejor (lo ético sigue descabezado), como pueda ser el caso, en parte, de Occidente, en contraposición a contextos socioculturales especialmente deprimidos.[100]

Por añadidura, y para no perder el hilo conductor, para dar y recibir, hay que tener algo que el otro desee a cambio. Si no es así, ocurre que, en efecto, se genera una situación de violencia potencial, en tanto que lo que uno desea que tenga el otro puede que sea un recurso imprescindible para la supervivencia de uno u otro, y para lo que el necesitado no puede corresponder paritariamente. E incluso, aunque no sea estrictamente necesario para la supervivencia, puede que el recurso en litigio sea tan deseable como para generar una situación de violencia (abierta o soterrada) para su obtención. Por ejemplo, según el criterio universalmente reconocido de Claude Lévi-Strauss, en una colectividad patriarcal primitiva, la principal moneda de cambio son las mujeres, y el que no tiene mujer no se puede reproducir, o hacer las veces, que es la urgencia mayor en todo organismo (sexual), por lo que se genera una situación de violencia insostenible, en la que por cierto concurren todas las colectividades explícitamente poligámicas (humanas o no). Porque, por razones genéticas, el número de varones y hembras en la descendencia están teóricamente a la par, de

manera que si un varón acapara varias hembras hay un número de varones que se quedarán *in albis*.

Vayamos a la situación más propiamente animal para ayudarnos a comprender la propia, y no para establecer una equivalencia sin más, porque cada ser vivo tiene su etología idiosincrásica, que exige incurrir en las matizaciones oportunas a la hora de establecer una etología comparada. Lo que observamos en las sociedades animales oficialmente más cercanas a las humanas (monos antropoides) es que el «toma y daca» tiene una existencia muy parcial. Por ejemplo, entre los chimpancés, el macho trae alimento para la hembra a cambio de una providencia sexual por parte de ésta, a no ser que sea un macho alfa bien establecido jerárquicamente y copule a voluntad. De las dos especies de chimpancés que existen, la más conocida es tremendamente violenta, y la clasificación en machos alfa y beta es muy estricta, aunque haya asociaciones de circunstancia y el macho alfa nunca sea necesariamente físicamente el más fuerte, sino el que ha conseguido más aliados que potencien un liderazgo siempre frágil, porque la política de alianzas es enormemente voluble. En la otra especie de chimpancés, menos conocida, por estar mucho más reducida y aislada, los bonobos o chimpancés pigmeos, al parecer, existe una fórmula que atenúa muchas situaciones conflictivas a base de contactos sexuales y cópulas rápidas casi constantes. Todo ello en este último caso, claro está, contando con que haya recursos suficientes, tanto alimentarios como sexuales,

porque si no es así, como ocurre entre los humanos, la situación de conflicto abierto o mitigado es permanente. De hecho, los bonobos están prácticamente extintos, entre otras razones porque su naturaleza relativamente poco pendenciera los hace ser presa fácil de sus depredadores, especialmente de los humanos residentes en la misma zona.[101]

La situación está lista para sentencia. Los recursos son limitados y la estratificación social provoca que los mejores recursos estén acaparados por los que están mejor situados socialmente. Éstos se protegen y se defienden de los otros por medio de una clase intermedia que amortigua la diferencia y protege a los que tienen de los que no tienen, como constató el antropólogo francés Georges Dumézil para toda sociedad humana. La meritocracia en realidad funciona para cubrir las mejores vacantes de la clase media (intermedia), y está abierta sobre todo para esa clase media. La clase dirigente se protege y está donde está no estrictamente por selección natural, ni mucho menos, sino por derecho de conquista o por suerte y oportunidad, factores que se darán en proporciones difíciles de precisar. Es decir, que el «toma y daca» funcionaría únicamente dentro de cada clase, entre iguales, si no, no tiene sentido.

Para la formación de sus modelos, antropólogos y sociólogos recurren a la noción económica de los recursos escasos con el fin de comprender las situaciones de equilibrio que existen entre los seres humanos, a pesar de las tensiones subyacentes indicadas. En apariencia, existe un consenso con respecto a que en las colectividades de cazadores y recolectores, la tensión entre el tripartito social indicado se minimiza siempre y cuando la caza y recolección de alimentos sea razonablemente abundante. En cualquier caso, la tensión existe en su base porque dichas colectividades generalmente suelen ser patriarcales y polígamas, lo cual ocasiona que la mujer sea siempre un recurso escaso y altamente codiciado. De cualquier manera, una tensión disminuida intragrupalmente se «compensa» con un margen de tensión intergrupal acrecentado (cohesión intragrupal supone siempre ver al de fuera como especialmente amenazante).[102]

Pero la situación se agrava considerablemente no ya cuando la caza y recolección escasean, sino cuando como vía de escape se entra en una situación de agricultura mínimamente sostenible.

El hombre actual (como subespecie *sapiens sapiens*) sobrevive durante quizá unos 150.000 años como cazador-recolector, mientras va colonizando todo el orbe hasta llegar hacia el año 800 (más o menos durante la coronación de Carlomagno por el papa León III) a las islas de Nueva Zelanda y Madagascar, como últimos reductos de superficie

amplia por colonizar. De hecho, este peregrinar no sería precisamente por pretensiones meramente turísticas, sino porque cuando la caza y los frutos, vegetales y animálculos que se recogen escasean, bien por alteraciones climáticas, bien por abuso de ese maná procedente de la, más que madre, madrastra naturaleza, no hay más remedio que trasladarse.[103] Se calcula que, durante ese tiempo, la población flotante del hombre en el globo terráqueo sería de unos cuatro millones de individuos.

Pero el traslado muchas veces no era posible, o simplemente era demasiado dificultoso con respecto a otra alternativa que se le comenzó a ofrecer a este ser cultural. Es decir, se dio la circunstancia de que se fuera descubriendo que ciertas plantas y animales eran relativamente manipulables (domesticables). A este resultado se llegó, claro está, por ensayo y error incidentales. Dicha relatividad se va absolutizando por un proceso de selección artificial, al principio también de un modo incidental. Este proceso conduciría a la instauración progresiva de la agricultura,[104] que hacia el año 10.000 antes de la era cristiana ya adquiere visos de entidad cultural concreta. La instauración en cuestión no sería entonces producto del ocio pensante del ser humano, sino la mejor solución encontrada a la necesidad apremiante de sobrevivir. En efecto, ser cazador-recolector con dedicación exclusiva es infinitamente más sencillo y gratificante que ser agricultor.[105]

Ser agricultor es un calvario. En la actividad agrícola no sólo hay que preparar la tierra, sino además seleccionar las semillas, eliminar las malas hierbas y sobre todo dar cuenta de las plagas que encuentren su paraíso particular en las nuevas y abundantes plantaciones-explotaciones aparecidas artificialmente. Además, la fertilidad de la tierra se agota pronto y o bien hay que abonarla —al principio con el estiércol proveniente de las deposiciones de los primeros animales domésticos, es decir, cabras o cerdos en el viejo mundo—, o bien hay que talar y/o roturar nuevas áreas para transformar el suelo existente en suelo agrícola. Por añadidura, hay que guardar parte de la cosecha y/o preservar parte de la tierra para la siembra de la próxima cosecha, así como para procurar alimento a ese ganado fertilizador, aunque éste, a su vez, sirva ocasionalmente de alimento. Además, están las variaciones climáticas, que pueden dar al traste con una cosecha o con varias. Y, finalmente, y sobre todo, hay que defender los asentamientos de depredadores y enemigos.[106]

De hecho, la agricultura posiblemente ha sido una experiencia un tanto traumática para el ser humano. Como apunta el conocido antropólogo Lionel Tiger:

> Parece que la agricultura ha sido una fase transitoria en nuestra historia y que, básicamente, a los seres humanos no les gusta. La abandonan a la primera de cambio. El movimiento de personas del campo a la ciudad es aun uno de los principales cambios sociales más convulsivos de finales del siglo XX.[107]

O como recalca George Christopher Williams, uno de los biólogos de la evolución más influyentes de la segunda mitad del siglo XX:

> Los abundantes productos de la agricultura no proporcionan dietas ideales. La harina y la leche de otros animales facilitan el destete temprano. Esto puede aumentar la fecundidad, pero puede tener efectos adversos sobre la salud del niño. Dietas ricas en almidón, grasa y proteínas para niños y adultos pueden ser deficientes en vitaminas que normalmente eran abundantes en los alimentos de los cazadores-recolectores de antaño. En el registro arqueológico, la transición de la recolección a la agricultura se documenta en ocasiones por medio de los restos de los esqueletos de los agricultores, que reflejan individuos de baja estatura, defectos óseos frecuentes, y patologías dentales.[108]

Todos estos trabajos forzados resultaron, a pesar de las dificultades,[109] inesperadamente rentables. La agricultura alimenta mucho peor que la caza y la recolección de productos silvestres, pero una buena cosecha puede alimentar a muchos individuos, aunque sea relativamente mal. O sea, que no hay mal que por bien no venga pero que, a su vez, por un nuevo mal no viniera, como se está constatando. El principal resultado positivo fue, en efecto, la aparición de una nueva abundancia, aunque ésta fuera de mala calidad. La agricultura proporcionaba excedentes insospechados. La necesidad había llevado al hombre a colonizar un nuevo medio. Que lo potenciara él mismo es irrelevante para lo que aquí se está tratando. La consecuencia fue, como ocurre con cualquier ser vivo que se ve incluido en un medio súbitamente favorable, una explosión demográfica. La población humana se desató (explosionó) y pasó, con sus altibajos conocidos, a los casi siete mil millones de individuos que somos en la actualidad. Es decir, que en unos 10.000-12.000 años en números

redondos, la población humana se ha multiplicado por casi dos mil.

Para ciertos autores, el origen de la agricultura obedeció a una situación meramente coyuntural. Después de la última glaciación, un período de sequía extremo la habría propiciado.[110] Entonces, surge la pregunta de por qué, a pesar de la bonanza potencial relativa, una vez pasada la sequía se persistió en el empeño agrícola. O sea que, si la situación agrícola era coyuntural, ¿por qué una vez recuperada la caza y lo que se recolectaba no se volvió a una existencia más amable? Para Brian Hayden, la agricultura fue un medio de adquirir poder controlando alimentos y recursos, lo que incentivaría la persistencia en cuestión.[111] Además, el aumento poblacional era una dificultad clara para volver «atrás» (ya no tantos pueden vivir de la caza y la recolección, simplemente no hay para todos).

El principal resultado negativo a la larga ha sido la destrucción gradual del medio ecológico, o, lo que es lo mismo, la trastocación del siempre frágil, si no inexistente, equilibrio ecológico del planeta. Y lo último ha sucedido no sólo por la agresión al medio que supone la introducción de la agricultura a secas, sino también por el ataque añadido que implica la introducción del regadío en la destrucción de los suelos, haciéndolos con el tiempo, sobre todo por su salinización progresiva, incapaces de sostener cualquier tipo de vegetación, es decir, desertizándolos. Y, como colofón, hay que considerar la introducción gradual creciente con el

tiempo de lo que se entiende por tecnología de segunda generación, para aumentar los rendimientos y disminuir los riesgos (a corto o, como mucho, a medio plazo), lo que contribuye a una contaminación creciente de ese mismo medio,[112] sobre todo a partir de la denominada revolución industrial (tecnología de tercera generación).

Por añadidura, hoy en día se da la circunstancia, en la actividad paralela a la agricultura que es la medicina, de que el uso de antibióticos para combatir las infecciones bacterianas nocivas ya no es tan efectivo como solía ser. Esas bacterias se han ido seleccionando involuntariamente para resistir a esos fármacos. Las enfermedades que se curaban por medio de la penicilina y otros antibióticos hace tan sólo cuarenta años ya no son tan fácilmente combatibles, aun empleando fármacos bastante más potentes de desarrollo más reciente[113] (tecnología de cuarta generación).

En resumidas cuentas, si el huésped es la Tierra, el parásito es el hombre, que prácticamente ha acabado con su huésped. Pero hay más, porque se ha desarrollado cierta forma de canibalismo. El hombre se ha convertido en parásito de sus propios congéneres con una voracidad sin precedentes, a pesar de que las apariencias lo desmientan para quienes no quieren verlo. La situación de deterioro ambiental ha restringido la expectativa relativamente alta de cierto nivel de supervivencia a una minoría de los seres humanos confinados en Norteamérica, Europa occidental, Japón, parte de China y de la antigua Unión Soviética,

Oceanía, y algunos «oasis» desarrollados de por ahí y por allá. Incluso en estas áreas privilegiadas hay numerosos focos de vidas comparativamente miserables. Y es que el aumento de rendimientos y disminución de riesgos es cada vez más costoso en términos de materias primas progresivamente más limitadas. En un esfuerzo sobrehumano por acrecentar los rendimientos a una escala más bien descontrolada, los riesgos pueden también aumentar en proporciones colosales, como sería el caso de la introducción generalizada como medio de producción de la energía nuclear.[114]

Luego, a partir del denominado protocolo de Kioto, se habla de la producción de energías limpias de un modo sistemático. Pero esa producción es relativamente tan poco rentable que sólo las zonas más ricas de Occidente pueden permitírsela, y con dificultad. De manera que la mayor parte del orbe que todavía está por desarrollar se ve condenado a una pobreza progresiva, incluso más precaria si la política globalizadora no le permite su propio desarrollo a partir de producciones energéticas sucias. Todo un dilema, pero algo más que esperable en un mundo darwiniano.

El hombre agazapado económicamente, como animal consciente, siempre ha tenido presente esa realidad hostil por parte de su prójimo relativamente bien acomodado. De hecho, el que está «en las últimas», como la humanidad en casi toda su historia ecológica, se preocupa de subsistir hoy aunque sea a costa del mañana. Es lógico, si no puedo

subsistir hoy, el mañana nunca llegará, y si puedo, siempre puede ocurrir algo inesperado, léase el «descubrimiento» de un nuevo medio acogedor (¿a través de una nueva tecnología?). Por su parte, el que «está en las primeras» puede, como para su «perdición» hace, pensar que todo el monte es orégano, y decir, por ejemplo, con el conocido filósofo de la biología, ya citado, Michael Ruse:

> Llevados por nuestro sentido de la curiosidad —en sí misma producto de las necesidades biológicas— trascendemos nuestros orígenes simiescos al indagar cada vez más profundamente los misterios de la naturaleza. La ciencia es capaz de elevarse hasta regiones en que la adaptación es irrelevante [¿¿??], a medida que avanzamos cada vez más en la investigación, pero obtiene respuestas favorables de la naturaleza: nuestras predicciones se cumplen y son cada vez más exactas y la convergencia de nuestras teorías es cada vez más poderosa. El darwinista reconoce y comprende la naturaleza progresiva de la ciencia [¿¿¿???] por más que los mecanismos darwinianos sean totalmente ajenos a todo progreso. Los instrumentos del científico no poseen ningún estatus ontológico especial, pero dados esos instrumentos somos capaces de dotar de dirección a nuestro propio sistema [¿¿¿???].[115] [Los interrogantes son míos.]

¡Ahí queda eso! Después de lo que venimos diciendo, no parece ser procedente ningún comentario adicional a tanta insensatez prepotente desde la plataforma occidental más desahogada. Y además, quien dice esto lo asegura también en ese libro suyo ya citado, ese libro cuyo título sugiere que ya es hora de «tomarse a Darwin en serio». Y es que la prepotencia adaptativa de aquel a quien le va bien en «Anglolandia» es manifiesta, especialmente desde tiempos victorianos y, en general, desde la restauración de los Estuardo al trono con Carlos II. Volviendo al caso general, el hombre, cuando no se aplica a la tarea de sobrevivir en toda su intensidad porque está en una situación de relativo sosiego-privilegio, o bien «se deja llevar», o bien, como

preconiza Ruse, ejercita su *kit* de supervivencia en simulaciones varias; en definitiva, juega, aunque asemeje esas acciones a actividades ajenas a la tarea de sobrevivir propiamente dicha.[116]

Socioantropología del poder

Se ha visto el modo en que, desde la genética de la evolución, la Estrategia Evolutivamente Estable se remite al altruismo recíproco, una estrategia de supervivencia que en principio se instrumenta entre iguales. Por supuesto que la estratificación social también permite transacciones entre desiguales, siempre que el que da reciba a cambio la equivalencia de rigor (en el supermercado, el precio de los productos es el mismo para todos, ricos y menos ricos). Pero, como veremos enseguida, aquí hay algo que falla. Además, la igualdad también crea tensiones adicionales a las esperables porque, aparte de todo, en una colectividad las transacciones no son instantáneas. Hoy en día alguien da algo a cambio de un servicio y la otra parte cumple el servicio a su debido tiempo. Honrar los tratos es parte del trasfondo de la estrategia del altruismo recíproco, de manera que quien no honra el trato queda permanentemente en deuda creciente con la parte afectada. Deuda que, en efecto, va aumentando por los daños y perjuicios que se derivan simplemente de no honrar el trato como estaba estipulado. Por añadidura, parte del trato tiene algo de tácito, y se

extiende a los potencialmente no iguales, en el sentido social de que si hoy yo tengo mala suerte e incurro en una pérdida, la colectividad que me es afín tiene que paliar esa mala suerte que cualquiera puede tener, y esperar el mismo trato compensatorio cuando sea menester. En una colectividad hay que compartir la buena y la mala suerte, para que no se creen ni resentimientos ni desigualdades suplementarias. De hecho, en ciertos grupos de indígenas, una diferencia exagerada de prestigio convierte a su titular en reo de muerte, porque acumular buena suerte de manera desproporcionada implica juego sucio.

Pero pasemos de lleno a la socioantropología. Ya se ha mencionado que en un mundo de recursos escasos, el tripartito generalizado descubierto por Dumézil es la norma general. Es decir, el tripartito en cuestión sería la estructura más natural posible de acuerdo con la distribución básica de recursos en función de la falta de recursos para todos, teniendo en cuenta que el que más tiene más acapara, en razón de asegurar el futuro en la medida de lo posible para él y para los suyos. Las tensiones sociales resultantes se neutralizan mediante la coacción, amparada por una cosmovisión que reafirma la legitimidad de lo que está sucediendo. Dicha cosmovisión pacificadora es lo que Émile Durkheim en su obra de 1912, *Las formas elementales de la vida religiosa*, remite a la estructura social de base, de modo que esa estructura es el modelo para el diseño de la cosmovisión de la colectividad de que se trate. Así, la

resistencia de los más desafortunados se ve mitigada por esa cosmovisión que indica que las cosas son así de entrada, de modo que lo que ocurre o bien está sancionado por la divinidad de turno o bien por las leyes del universo también de turno.[117]

Naturalmente que la dinámica para esa expresión cosmológica (universo simbólico), que ampara y fuerza la situación social existente, se forma en una interacción entre el medio y la situación social real, en una especie de círculo hermenéutico activo basado en una interpretación que se retraoalimenta progresivamente y va pareciendo cada vez más obvia. La dinámica en cuestión posiblemente es muy similar a la que deduce el sociólogo del conocimiento Steve Woolgar a la hora de explicar cómo se crea un objeto para su investigación científica, de manera que en un proceso en el cual el consciente y el inconsciente desempeñan cada uno su papel, se crea el objeto, que en un momento dado aparece como independientemente creado y se estudia como si fuera algo ajeno a su creador humano, cuando, de hecho, éste ha intervenido activamente en su producción.[118]

La dinámica intuida por Durkheim queda completada en buena parte por el antropólogo Claude Lévi-Strauss, en cuyo esquema en el cerebro humano más primitivo se estructuraría un relato mitológico original (*Esprit*), compuesto de ciertas unidades o mitemas que se van barajando en su permanencia provisional y transmisión simultánea/sucesiva, y que se van ampliando o reduciendo

en su dinámica narrativa a lo largo del tiempo, según sean las necesidades externas (sociales), así como las internas estructurales de reajuste semántico del propio mito. Es decir, que de alguna manera la flexibilidad y la plasticidad cerebral, como órgano más social que individual, intervendrá en la adaptación de esa estructura al medio social, para consolidar de la manera más satisfactoria posible, dadas las circunstancias, una situación de desigualdad inicial y permanente en su proyección del momento.

Este esquema de Durkheim, sin la explicación bioantropológica de Lévi-Strauss, es el mismo que algo más de medio siglo después consolidan y generalizan para la sociedad occidental John Berger y Thomas Luckmann en su *Construcción social de la realidad*, obra según la cual la actividad científica quedaría sometida al mismo molde antropológico que cualquier otra actividad social (porque recuérdese que Durkheim excluía a la ciencia de su modelo, como hacían Mannheim, Scheler y la sociología de conocimiento de la primera mitad del siglo pasado). Dicha interpretación sociológica, por cierto, es aceptada como interpretación etológica a nivel poblacional por Konrad Lorenz, en su obra sobre biología de la filosofía, ya mencionada, de 1973. A la década de publicarse dicha obra de Berger y Luckmann, aparece *Conocimiento e imaginario social* de David Bloor, así como dos años antes y un año después libros clave del colega de Bloor, Barry Barnes, sobre

la sociología del conocimiento científico y su formación en torno a los intereses humanos, intereses relacionados con el poder, su ejercicio y su consolidación, considerando su instrumentación como una actividad encubierta, es decir, como simulacro de una actividad que se explota como un servicio social a la comunidad, cuando en realidad es una manera de promover primariamente el beneficio propio. Pocos años después seguiría en la misma línea la obra de Harry Collins sobre la investigación científica y las controversias que se originan, y cómo éstas se resuelven de un modo retórico más que epistémico, detectando que la retórica que triunfa es la del consenso forzado, consenso que depende del número de aliados y la fuerza de cada parte contendiente, de manera que, de nuevo, la formación y la consolidación del poder en una situación de desigualdad básica es la que próspera, como no podía ser de otra manera de acuerdo a la etología que subyace. Es más, Collins refuerza la idea de que la reproducción de resultados que se constituyen en las réplicas experimentales, que asientan toda labor científica, en esencia son parte integrante de la retórica ético-política imperante.[119]

Se constata que, en efecto, la biología que potencia estos mecanismos de ajuste social en una situación de desigualdad insoslayable está en plena concordancia con los resultados que se obtienen desde la perspectiva propiamente social, de modo que toda la dinámica subyacente se remite en su fundamentación a la tesis del gen egoísta en su expresión

más límpida, es decir, en lo que es un egoísmo calculado de acuerdo con las circunstancias del momento.

El estrés como factor etológico generalizado

A la luz de estas consideraciones, por otra parte tan elementales como contemplables desde los ángulos epistémicos más dispares, los matices discriminatorios desde «las dos culturas», la humanista y la científica, como vamos viendo se tornan irrelevantes, ruido epistémico podría decirse. En definitiva, la situación de estrés es el denominador común de toda actuación estructural de lo vivo. Y no ya porque la selección natural, aun en una situación tope, obliga a mantener la tipificación alcanzada contra viento y marea en una selección estabilizante donde las haya. Se vive en estrés tanto desde la abundancia relativa, porque hay que protegerse del «otro», e incluso del igual (que engaña y detecta nuestro engaño sin necesariamente ser consciente de ello, en una relación estricta de altruismo recíproco degradado). Y se vive asimismo en estrés, más genuinamente, porque no se tenga lo suficiente y haya que rebelarse contra el «otro» en lo que se considera una situación injusta más que desafortunada, aunque se trate más bien de esta última disyuntiva. Además, los replicadores con los que se abre brecha —ya sea porque éstos infundan violencia, astucia u otras características afines— son los que potencian la supervivencia de sus

portadores y descendientes, siempre, se insiste, dentro de los límites que imponen la fisiología, la anatomía y las pautas de comportamiento posible. Pero ese estar al acecho para aprovecharse de la debilidad del que tiene, aunque se haya llegado al límite de la selección natural subyacente, es asimismo causa de intenso estrés en la otra parte. Por añadidura, claro está, se halla el estrés residual de la muerte y de la enfermedad en todas sus facetas, que son más que abundantes.

Ese estrés, en sus múltiples dimensiones, sociales, individuales y génicas, se hace crónico y se traduce etológicamente en desesperanza epistemoética, que tiene una expresión relativamente consciente en el caso de los humanos e instintiva en los otros casos. Porque claro, no sólamente existe un estrés ético-político por un lado y el que se deriva de la enfermedad y la muerte por el otro, sino que hay otra faceta más sutil y básica que se corresponde con la ignorancia ontoepistémica que transforma nuestra existencia en un mundo nihilista donde ni la verdad de las cosas tiene sentido alguno ni la racionalidad de nuestros argumentos conduce a ningún puerto seguro donde se garantice nuestra supervivencia.[120] Existe, pues, una desesperanza más que residual de base, que se centra en el estrés por mantenerse y no poder detener un deterioro orgánico imparable, pero también aparece otra desesperanza muy principal que caracteriza, desde el ser humano, todas las relaciones con el propio organismo, con los otros seres

vivos y con los otros seres humanos próximos y distantes pero, sobre todo, se insiste, con nosotros mismos, todo ello en un plano más propiamente existencial. Veámoslo.

Si «el otro» está sometido a nuestra voluntad, sea humano o no, su desesperanza subyacente se puede despreciar momentáneamente, aunque siempre puede darse una dinámica «amo-esclavo» que cambie las tornas en algún momento. Y es que, para insistir en lo que se considera fundamental, el sometimiento nunca es gratuito, sino que hay que mantenerlo y hay que contener la tensión que subyace, por lo que el desprecio momentáneo al que se alude es teórico más que otra cosa. Incluso el animal o la planta que ingerimos se ha de «matar», y aunque en lo que se refiere a las plantas la sensación de depredación esté moralmente muy diluida, en el caso de los animales no es así, como lo demuestra la existencia de movimientos «animalistas», o incluso la obra de retóricos de la ética actual, tan prestigiosos como pueda serlo el filósofo australiano Peter Singer, que se encargan de hacernos notar el estrés que causamos y que nos queremos ahorrar pensando de alguna manera que somos «los elegidos de la creación»[121] a expensas del resto de los seres vivientes, pensamiento que, por cierto, no es espontáneo, ni mucho menos, sino el resultado de una epistemoética en evolución.

Si «el otro», ya sea abierta o parcialmente, no está sometido a nuestra voluntad, es decir, a nuestra propensión depredadora, la etología resultante es de tolerancia, de

reciprocidad en el trato, pero de temor permanente a que alguien se salte las normas, como ocurre constantemente no sólo con los otros sino con nosotros mismos. De manera que, como ya es bien sabido, el denominado altruismo recíproco entre iguales está viciado, no ya por el engaño a secas sino, sobre todo, por el autoengaño, por mucho que las técnicas de detección de tanto engaño estén casi a la par con las del engaño mismo. El comportamiento, en definitiva, será siempre desesperante, porque está enraizado en la desesperanza, y la solución es el control de los unos para con los otros, que cada vez es más sutil, como perceptivamente aprecia el siempre sobrevalorado Michel Foucault en buena parte de su obra en su segunda fase, especialmente política (*Vigilar y castigar*, 1975).

En todos estos casos, la etología de la desesperanza, aunque sea la característica etológica dominante, como resultado de una evolución epistemoética, no se deja sentir en sí, no hace padecer en general especialmente, porque en general, valga la redundancia, está muy compartida, y aunque pueda decirse que «mal de muchos consuelo de tontos», mal de muchos también es epidemia y como «enfermos» todos no nos reconocemos los unos en los otros. Ahora, donde la desesperanza sí está al rojo vivo en el hombre, como se ha señalado al principio, es en la relación etológica de nosotros con nosotros mismos, ahí es donde duele de veras. Pasemos a ver cómo.

Ya es más que un tópico afirmar que si en este momento dividiéramos todos los recursos disponibles en nuestro planeta para que todos los seres humanos tuviéramos la calidad de vida del norteamericano medio, del europeo medio (de la Europa de primera velocidad claro), del japonés medio y del habitante medio de algunos otros reductos tocados por la varita mágica de la occidentalidad opulenta, los recursos se acabarían en muy poco tiempo (¿horas? ¿días?). No es ningún secreto que la mayor parte de los 6.734 millones largos de habitantes, que por ahora (noviembre de 2008) pueblan la tierra, apenas «viven» en comparación con los que sí lo hacen (hacemos).

Los mismos que «vivimos» decimos que cualquier queja al respecto por nuestra parte sobra y es éticamente reprobable. En cualquier caso tampoco es ningún secreto que la enfermedad más extendida en las zonas privilegiadas en cuestión es la depresión (clínica), esa fase que sigue a la desesperación en el abatimiento y que desemboca en la desesperanza más flagrante. Tampoco se puede especular libremente al respecto, claro. La depresión es una dolencia orgánica que tiene sus causas tanto endógenas como exógenas. Y aunque lo exógeno y lo endógeno tengan una relación inequívoca, en nuestro contexto procede centrarse en lo exógeno y la desesperanza subsiguiente del individuo medio (¿enfermo?) de las zonas ricas del orbe.

Hagamos un paréntesis pertinente y demos entrada de nuevo a Heidegger, a sus metáforas y a su criatura, el *Dasein* nuestro de cada día con los existenciarios que lo caracterizan. El *Dasein* es el hombre-en-el-mundo, cada uno de nosotros en nuestro entorno más personal; es el claro en el bosque (*Lichtung*) al que llega la luz, donde se «cuela» el ser (*Da sein*, ahí el ser), el «ser que es el pensar» (Parménides), lo que da sentido a lo que existe, porque lo que existe es percibido conscientemente y en su globalidad, de un modo pre-teorético, no objetivado y así no ontológicamente empobrecido. Pero ese claro del bosque, esa ventana que somos cada uno de nosotros, por donde pasa la luz del ser, para Heidegger se está cerrando, si es que no se ha cerrado ya del todo. De hecho, siempre para Heidegger, esa ventana se empezó a cerrar en Occidente con la aparición del dúo presocrático Parménides-Heráclito, y siguió cerrándose con el dúo socrático Platón-Aristóteles. Con el paso de los siglos, el cierre ya fue casi hermético con el dúo racionalista Descartes-Leibniz, seguido fundamentalmente del dúo idealista Kant-Hegel. Y por último, el cierre llegó prácticamente a su compleción con el meta-naturalismo nihilista de Nietzsche. Se consumarían así, desde una perspectiva casi pareja, las cinco épocas del olvido del ser (Grecia, Roma, el medioevo, la modernidad y el tiempo presente). El cierre supone para el *Dasein* una dilución de la conciencia, más concretamente de la autoconciencia. Supone, en ciernes, hacer del pensar una

máquina calculadora, de manera que el *Dasein*, todos nosotros, nos transformamos en *robocops* con una chispa de lo que fuimos que, si se apaga del todo, «san se acabó».

Pero la razón de ser desde la perspectiva analítica de la epistemoética evolucionista exige «razones», «causas», e instrucciones de actuación mucho más «a pie de obra». Esta razón exige contemplar el mundo en sus objetos, no pre-teoréticamente, desde lo que, en una perspectiva casi análoga a la heideggeriana, Lacan denomina *Lo Real*. La razón analítica naturalizada exige una noción de realidad que le suministra la ciencia. Claro que para Heidegger «la ciencia no piensa», porque pensar es «dejar que las cosas sean» y no, volviendo a las metáforas a la sazón, dominarlas y doblegarlas como si fueran artículos de consumo que cuando no se usan se almacenan para su uso ulterior. Por ese camino del «olvido del ser», del «olvido del pensar», todo se convierte en artículo de consumo, incluidos lo humano (la psicología), lo divino (la teología) y el arte (la estética).

¿Pero por qué debemos tomarnos en serio a Heidegger por mucho que su razón metafórica nos inspire? Si tomamos su vida como ejemplo, lo que vemos es la trayectoria vital de un burgués que no se priva de los «placeres» de este mundo, e incluso «sin querer» flirtea indebidamente en el «lado oscuro» (el nazismo). Heidegger vive su vida como cualquier académico, como cualquier profesional, con sus condicionantes específicos claro, pero sin «privarse de

nada».[122] El filósofo alemán ha dado con una veta literario-filosófica rica en posibilidades epistémico-lucrativas y la explota hasta donde puede (y puede mucho), como cualquier académico, o cualquier otro profesional a quien le vaya bien en su mundo especializado y en el mundo de todos. Incluso en algún momento, el filósofo en cuestión llega a decir que en la época tecnológica en la que vivimos sólo se puede vivir tecnológicamente, meditando sobre lo que ocurre, en el mejor de los casos. No podemos librarnos de la ciencia, porque la ciencia domina y la ciencia es tecnología, aunque la esencia de la tecnología no sea tecnológica, porque de lo que se trata es, como ya se ha dicho, de considerarlo todo como un artículo de consumo.

Para decirlo con claridad analítica, así a bote pronto, a Heidegger no le falta razón en su diagnosis. Desde la ciencia no hay nada sagrado, nada respetable, todo tiene valor de cambio según las leyes del mercado. En cierto modo todo es materia inerte; lo vivo ha perdido su esencialidad, y no sólo porque el vitalismo haya pasado a la historia, sino porque también lo ha hecho la intencionalidad humana. Prácticamente todos los seres vivos nos remitimos a la química de moléculas de ADN y ARN que interaccionan con otras moléculas, y el todo se expresa mediante un código genético que en principio enmarca todo lo que hacemos o pensamos dentro de una norma de reacción, o margen circunstancial, relativamente estrecho. Luego, la influencia del medio, en su interacción con el genoma, termina

formateando el fenotipo que resulta. Desde esta tesitura, como se viene diciendo, Heidegger está cargado de razón, porque ya no hay una ética cuyo soporte sea algo inmaterial o espiritual. Desde la ciencia no hay otra ética que la ética naturalista, y esa ética es etología pura y dura y tiene su base más estable (su *EEE*: Estrategia Evolucionista Estable) en un altruismo recíproco viciado por el engaño, el autoengaño y los regalos envenenados (la falacia naturalista colapsa).[123] En estos términos, a Heidegger, en efecto, le sobra razón; toda nuestra ética es una hoja de cálculo. Hoja de cálculo que se remite a la teoría de juegos.

Pero, tomando la alternativa que es la gnoseología evolucionista, ¿es todo esto tan malo, tan abyecto, tan descorazonador en nuestra época supuestamente fatídica? Aunque así lo fuera, el hombre occidental y occidentalizado nunca se ha enfrentado, de un modo tan amplio, a esa «verdad» existencial tan hostil, sobre lo efímero de la razón de ser. Nunca ha ocurrido ese enfrentamiento desde tantos frentes y de un modo tan directo como en nuestros días. Pero lo curioso es que esa verdad, como se afirma, supuestamente descorazonadora, nos libera por momentos.

Para Heidegger, el hombre es rico en mundo porque tiene historia, el animal es pobre en mundo porque no la tiene, y la piedra no tiene mundo. Pero desde la ciencia no hay diferencias esenciales entre piedras, animales y hombres, por mucho que unos entes hayan evolucionado (se hayan transformado) y otros no. Es como si todos los entes nos

reconociéramos en todos. Heidegger implica que esta manera de pensar es lo que hizo posible el impensable Holocausto nazi o, sobre todo (para él en todo caso), las terribles purgas estalinianas. Pero la historia está repleta de matanzas indiscriminadas, antes, durante y después del supuesto olvido del ser. Y esas matanzas no surgieron porque se tuviera conciencia alguna de que todos fuéramos cosas, objetos de consumo, o carne de almacén. Esas atrocidades surgieron/surgen precisamente porque hacíamos/hacemos diferencias: los buenos/los malos, los superiores/los inferiores, nosotros/vosotros/ellos.

Dicho de otro modo, aunque Theodor Adorno cambiara de parecer en la última parte de su vida (merced de alguna manera a la obra poética de Paul Celan), su estimación otrora de que desde Auschwitz, el arte, la poesía, la belleza han dejado de tener sentido es totalmente certera. Pero es que tampoco lo habían tenido antes de Auschwitz. Desde una epistemoética evolucionista, acertadamente equiparada al nihilismo de la posmodernidad, no hay privilegios ontológicos, ni privilegio de ningún otro tipo en nada ni en nadie.[124] El dominio, la sujeción que ejerce la época tecnológica, sobre todo, no es estrictamente real. Precisamente, desde una epistemoética evolucionista, nada es «superior» a nada; el concepto de superioridad es algo obsoleto. Y entre los seres humanos, el que abusa del otro falta a la regla principal del naturalismo epistemoético, porque según la norma epigenéticamente codificada del

altruismo recíproco, cualquier abuso exige una reparación equivalente, que el proceso de selección natural quizá a la larga, eso sí, se encarga de paliar. La degradación por principio de ese altruismo torpedea la EEE, cuya tendencia es volver al equilibrio perdido.

Heidegger intuye que la esencia de la verdad es la verdad de la esencia, y ésta es la libertad. El hombre se mueve en el mundo de sus semejantes y sabe, lleva impreso en su código genético, a manera de regla epigenética directriz, lo que es el altruismo «cientificado», y cuando falta a esa regla «sabe» que no va por buen camino (el animal «superior» también lo «sabe», aunque sea de un modo más básicamente instintivo). Y si se autoengaña, sus congéneres, tarde o temprano, se lo hacen saber. El hombre sabe que si «se pasa» éticamente está en deuda, y en deuda genética que no tiene perdón alguno. Esta libertad significa algo; la libertad en abstracto, en cambio, es una extrapolación «salida de madre». El hombre ayuda al débil no por caridad o solidaridad, aunque lo denomine así por razones socio-político-históricas, sino por esa misma regla altruista que lo atenaza y lo contiene. Claro que todo tiene su límite, y la heroicidad o la dedicación denodada no está expresamente codificada etológicamente, salvo en situaciones donde el salvamento genético de los «nuestros» exige el propio sacrificio.[125]

Heidegger rechaza todo naturalismo (como hiciera, aunque no en un principio, su maestro y mentor Husserl), porque el naturalismo limita, es tecnológico y nos cosifica.

Pero ahí precisamente puede estar nuestra liberación de la servidumbre de tiempos pasados. A Heidegger le atrae el abismo, la falta de fundamento de toda ontología, porque el ser no tiene base (¿pues qué sustentaría entonces esa base?). Pero esa manera de pensar no nos salva ético-epistémicamente, sino que nos esclaviza. Paradójicamente, que en el mundo de la tecnología no haya diferencias esenciales no quiere decir que «valga todo»; no vale todo, hay equilibrios que estabilizan la realidad y la mantienen aunque haya desviaciones y oscilaciones incesantes. Donde hay diferencias sí «vale todo». Ya dice Aristóteles que de los esclavos podemos disponer como si fueran animales (cosas) porque son de nuestra propiedad.

Es verdad, de nuevo sólo en un principio a favor de Heidegger, que la tecnología puede llegar a anularnos como seres humanos, porque la razón de nuestra adaptación, un «verlas venir» adaptativo, tiene su razón de ser en un medio complejo donde un comportamiento automático no tiene sentido adaptativo. Ahora bien, con la tecnología, el medio se simplifica en sus expectativas, y con ello nuestras necesidades, de modo que como cualquier parásito, hacemos de nuestro huésped, en este caso el cuerpo tecnológico, la prolongación de nuestro organismo (un fenotipo ampliado donde los haya), y al homogeneizar el medio, hacemos obsoleta la adaptación que propiciaba nuestra supervivencia en el medio heterogéneo que nos dio paso como seres autoconscientes (propiamente humanos).

Pero pensemos lo que somos, cómo lo somos, y lo que hacemos y cómo lo hacemos. ¿Es realmente tan inefable nuestra autoconciencia, pensar que soy yo el que piensa, el que come, el que duerme, el que corre, el que envejece, etcétera, etcétera, etcétera? ¿Qué me reporta existir y saber que existo y saber que sé que existo? Si disfruto por anticipado, también sufro por anticipado. Si fuera una vaca en el monte (como hay tantas, por ejemplo, por los pinares de Las Navas del Marqués, en la provincia de Ávila), no pensaría; pastaría, ruminaría, dormiría, copularía, me trasladaría con la manada a la que pertenezco por aquí y por allá, pasando frío/calor, sujeta a enfermedades eventuales y ataques de depredadores varios (perros asilvestrados como mucho). Mi vida nunca sería lo rutinaria que se le asemejara a mi observador humano, porque no tendría historia, ni futuro, ni siquiera un pasado cercano.

Como humano, ¿cómo construyo mi vida? Me esfuerzo en conseguir un bienestar que dé sentido y estabilidad a mi existencia, a la manera que sugiere Aristóteles, aunque no necesite esclavos «puros y duros», porque mis necesidades más perentorias se resuelven mal que bien sin esos parámetros de servidumbre extrema (al menos «oficialmente»). El mundo, con su olvido del ser, nos ha hecho en apariencia más proclives a conseguir ese bienestar inconsciente que queremos hacer permanente. Queremos

deshacernos de una vez y para siempre de ese estrés que de múltiples maneras nos acecha de un modo constante. Pero lo curioso y doblemente desesperanzador es que la falta de estrés genera la peor clase de estrés. Como contendía el conocido economista y lógico de Cambridge, John Maynard Keynes, en una conferencia que pronunciara en 1928: «Las posibilidades económicas de nuestros nietos», cuando la humanidad se vea libre de la servidumbre de la pobreza y la necesidad, se enfrentará al desafío existencial de utilizar su libertad «para vivir sabiamente, o sea agradablemente y bien», desafío, como se viene glosando, un tanto frustrante.[126]

El que lo tiene todo resuelto se aburre, el aburrimiento lleva al tedio, el tedio puede llegar a ser desesperante y desembocar en la desesperanza más aplastante, en la cual la autoconciencia se exacerba. De hecho, el famoso sentimiento «oceánico» que Freud degrada en su *Malestar de la cultura* (1930) al nivel de un narcisismo infantil impropiamente prolongado es interpretado por la conocida neurofisióloga inglesa Susan Greenfield[127] en la línea de una dilución de la autoconciencia como resultado de desconexiones neuronales inducidas endógenamente, es decir, sin recurrir a drogas alucinógenas. Aunque se destapa un escollo hermenéutico serio, porque la misma neurofisióloga detecta que en la meditación trascendental se refuerza la autoconciencia (como en los fenómenos depresivos pero sin la patología afín). ¿Es posible entonces que el sentimiento «oceánico»

asociado a la meditación en cuestión tenga otra naturaleza y haya, de esta manera, dos tipos de misticismo neurológicamente contrapuestos? Ahí queda la pregunta.

La época actual se caracteriza porque hay muchos más seres humanos, especialmente en Occidente, que se aburren (nos aburrimos) como antaño sólo ocurría con los poderosos de la tierra. Porque no tener problemas con las necesidades básicas conduce a un vagar sin rumbo, tratando de mantenernos ocupados en *hobbies* y otras distracciones para «evadirnos», como el animal en el zoo que deambula en su jaula/recinto generando un ritmo que le adormece y le atonta y así prosigue hasta el final de su vida. Sí, la única solución al problema de no tener problemas estribaría en perder la autoconciencia[128] (filogenéticamente se entiende), ser como ese animal que va y viene y vive en un presente con situaciones de estrés homogéneas. Todo esto considerando, de manera utópica, que lo básico está resuelto, es decir, que no hay ni enfermedades ni problemas de *estatus* (prestigio) y ni siquiera urgencias sexuales frustrantes.

Pero no nos asentemos en la enfermedad. Imaginémonos sanos. ¿Qué hacemos fundamentalmente con nuestro tiempo? En realidad, lo que hacemos todos es mantenernos ocupados en conversaciones «intrascendentes» (*Gerede*), como diría de nuevo Heidegger con la enjundia personal que le caracteriza,[129] y dedicarnos a actividades que en apariencia dan sentido a nuestra existencia y, en el mejor de los casos, como asentiría Aristóteles, contribuyen a

satisfacer nuestros asombros. Y «rezamos» para mantenernos asombrados. Incidentalmente, esa ocupación existencialmente insulsa de «hablar por hablar» en realidad no sería tan insulsa, según la conocida tesis del antropólogo británico Robin Dunbar,[130] quien contiende que obedece a una característica adaptativa clara. Pero no se trata de impugnar funciones, sino disfunciones (lo insulso). De hecho, simplificando al máximo sin dejar de aclarar también al máximo, si la función de una característica orgánica, más o menos global, prima sobre una disfunción aparejada, la característica singularizada es adaptativa; si no, es disfuncional, y cómo ese emparejamiento de funciones/disfunciones es flexible, dependiendo de qué parte domina en ese sistema binario, según sea la presión adaptativa en curso, el carácter es adaptativo o no, según se tercie en el conjunto del organismo (por lo visto hasta el momento se recuerda que lo localmente funcional puede ser globalmente disfuncional, y viceversa).

En esencia, todos somos más iguales de lo que podamos llegar a pensar, y no ya desde el naturalismo epistemoético que nos pueda interpretar así (sobre la base de evidencias filogenéticas), sino que basta pensar lo que nos diríamos/decimos con sólo mirarnos (*the gaze*). Estrictamente, si bien el bienestar de un individuo no se puede medir, sí se puede acotar. Por ejemplo, el neurotransmisor dopamina se ve implicado en lo que se desea y en lo placentero de su obtención. Lo placentero,

como bien se sabe, se puede inducir con sustancias opiáceas, como la morfina. En cualquier caso, en la inducción artificial, ya a corto plazo es peor «el remedio que la enfermedad». Mientras que la inducción natural, por medio, por ejemplo, de las denominadas endorfinas, es siempre fugaz, por estar encaminada a facilitar la supervivencia puntualmente en lo inmediato[131] y, en cualquier caso, al parecer, el nivel de bienestar en la vida de cada persona se mantiene constante, salvo altibajos relativamente breves,[132] ya que todo se fija en la infancia y primera adolescencia en la interacción entre el genoma y el medio en los denominados «períodos críticos» de la experiencia evolutiva, que no evolucionista.

Miremos así a ese «jubilado» que de golpe y porrazo se encuentra con que no tiene nada que hacer y se muere presa de una desesperanza nihilista donde la haya. O aquel otro jubilado que planeaba hacer esto y lo otro cuando tuviera «libertad» y cuando la tiene ya no le apetece. El que tiene suerte y «salud» mental se enfrasca en eso, en *hobbies*, y le da un contenido a su vida en esencia tan significativo... como el que tenía antes. Pero si la «salud» mental queda comprometida en un cerebro sano sometido a un estrés continuado, no digamos en un cerebro estresado al que además se le añade el deterioro propio de la edad.

Y luego están los que trabajan para resolver problemas directamente ajenos y mantienen cohesionado el entorno social. Cualquier acción es pertinente: desatascar tuberías,

curar enfermedades, resolver pleitos, trasladar a los demás de un lugar a otro, enseñar a hacer lo anterior, cuidar niños y ancianos, cantar misas. Todo esto hace que se pueda pasar la vida fugazmente, siempre que no haya enfermedades ni problemas de convivencia varios, que los hay y muy extendidos. En ese caso, la fugacidad de la vida se hace lenta, pesada e «insufrible».

Y luego están los académicos, entendiendo con peculiar minuciosidad el futuro a partir del pasado para llegar a conclusiones que se remiten, en tonos heideggerianos, a que, aunque pueda estar bien «ser», poco significa. ¿Y si, por ponernos en el caso elocuentemente más absurdo, hubiera una eternidad esperándonos y no precisamente un retorno eterno? Para soportar dicha eternidad tendríamos que estar en Babia, y eso es lo que significa el nirvana. La «broma» del retorno eterno no estaría mal, siempre y cuando no hubiéramos tenido una vida desagradable, sino más bien átona y sin sentido manifiesto, que es lo clínicamente sano (y no, jocosamente, mantener, como aventura Deleuze, que sólo irían retornando los episodios más placenteros en una especie de selección natural pseudo-cósmica).

La «faena», siguiendo la metáfora principal de John Rawls en su *Teoría de la justicia*, de 1971, sería que volviéramos pudiendo vivir todas las vidas posibles del espectro «visible». Pues hay vidas malas, muy malas, al menos vistas «desde fuera». Claro que no nos daríamos cuenta, porque en esencia, desde el naturalismo epistemoético, que es el que

prima, ya no se trata de preguntarse: «¿por qué hay algo antes que nada?», o, como diría Baudrillard (desactivando la enjundia del aserto), «nada antes que algo», sino, por ejemplo, ¿qué hace que esa mosca, esa araña, o ese arenque o ese feto humano recién nacido con dos cabezas lo sea y yo no? Es para echarse a temblar, pero al final, ante tanto desconocimiento, tanta impotencia y, sobre todo tanta banalidad cruel, se impone la desesperanza aparejada a nuestra condición etológica, como no podría ser de otra manera. Karl Löwith (posiblemente el «discípulo» más «coherente» de Heidegger), en su afán de entender a Max Weber, dice:

> Trató de hacer inteligible todo ese proceso de racionalización de toda nuestra existencia precisamente porque la racionalidad que emerge de todo ese proceso es algo específicamente irracional e incomprensible.[133]

Y es «irracional e incomprensible» no porque en efecto lo sea, o por lo infinitamente complejo que pudiera ser, sino porque, desde una epistemoética evolucionista, es decir, desde la ciencia natural más estricta, y «contra el viento y marea» reparadores de la hermenéutica más tonificadora (la referencia es especialmente a Ricoeur), lo que «es» es, como se indica, incontrovertiblemente banal (tiene la misma razón de ser que la cucaracha a la que aplastamos con el zapato). Tan banal es que posiblemente difícilmente cabe en nuestras mentes si no aceptarlo a las claras al menos asumirlo a las oscuras.

Se puede aducir que las especulaciones de Demócrito acerca de una indemostrable teoría atómica son divagaciones inútiles, pero no es así si lo que está haciendo el autor presocrático es contrastar unas ideas «materialistas» con otras «idealistas» de sus contrincantes de época, en un juego dialéctico en que unos «ganan» y otros «pierden» fama, autoridad y liderazgo (tesis de Randall Collins pertinente a su *Sociología de las filosofías*, 1998). Porque se ganan y pierden activos importantes relacionados con el prestigio social, que es lo que lleva a conseguir antes que otros los recursos escasos. Lo mismo cabe decir de las ponderaciones de Isaac Newton acerca de la famosa caída de la manzana. Ello le pudo ayudar decididamente en el contencioso dialéctico que tenía con no pocos coetáneos suyos (Robert Hooke, Edmund Halley, Christopher Wren) y cuya victoria le condujo entre otras metas a la presidencia de la Royal Society. Paralelamente, la dedicación casi patológica de Vincent van Gogh a la pintura se puede considerar como una actividad superflua, pensando, sobre todo, que sólo vendió un cuadro en su vida. Pero no, pues su posterior éxito supuso un gran beneficio para parientes más o menos cercanos, y un buen nombre para su país, es decir, para los suyos; y dentro de la tesitura del «gen egoísta», hoy día ortodoxia biológica con matices, los beneficios no son para los individuos sino para sus genes (que están replicados

en sus prójimos cercanos, aunque la cercanía siempre dependa del contexto antropológico). A los fracasos se los lleva el viento, pero no así a los éxitos que son recogidos, hasta cierto límite, por la selección natural para beneficio de sus promotores y allegados. Lo mismo ocurre, desde otro ángulo, con algo tan aparentemente sublime como la caridad cristiana; mientras los demás la practiquen en serio y yo, queriendo o sin querer, haga las veces (el paripé), el beneficio es indirecto para mí y directo para mis replicadores, a expensas de los otros y sus replicadores. Cualquier actividad aparentemente inútil cotiza en un sentido adaptativo o derivado, por lo que siempre acaba teniendo un beneficiario. Paradójicamente, sí sería realmente del todo inútil perseguir el propio bienestar, aunque directa o indirectamente no se esté para otra cosa.

Desde el darwinismo, la sensación de bienestar pleno como meta alcanzable y permanente tiene poco sentido. El bienestar hace bajar la guardia. En un mundo donde el pez grande siempre ha estado acechando al pez chico, confiarse porque se esté «bien» es exponerse indebidamente. Por selección natural se contrarresta cualquier plenitud en este sentido. Pero, paradójicamente, como se indica, todo organismo propende a conseguir ese bienestar denostado por la selección natural. No obstante, todo está muy calibrado por dicha selección natural (los eones no pasan en balde), por ensayo y error (*trial & error*). Es decir, que en una situación de supervivencia idealmente simple nos gusta lo

que es bueno para dicha supervivencia. Y buscamos lo que nos gusta, indefectiblemente. Y así sobrevivimos. En realidad no hay paradoja; una cosa es propender a algo y otra «instalarse» en ese algo una vez que se consigue. Pero esta instalación placentera, de lograrse, siempre es efímera. Primero por lo breve y, si no es así, por lo tediosa. En el hombre la situación es clara.[134] En el animal propiamente dicho nunca llega a ser tediosa en la medida que lo pueda ser para el hombre.[135]

Cuando el animal consigue sobrevivir sin esfuerzo relativo, como es el caso del animal doméstico, como ya constatara el maestro de etólogos Konrad Lorenz, la criatura cambia su comportamiento, deja en cierta medida de estar en guardia, come *ad libitum* y copula sin las restricciones consabidas que supone el acecho amenazador de posibles contrincantes y depredadores. El animal se reprime simplemente porque se sacia, sin «pensar» en un mañana que para el ser vivo en cuestión en buena lid carece de sentido. Para el animal doméstico, en la expresión del mencionado Lorenz, todo su universo se reduce a comer y a copular. En el caso del hombre, la situación observable se complica, porque éste —aunque en la justa apreciación de Lévi-Strauss también esté domesticado,[136] al menos y especialmente en la parte más afluente de Occidente—, actúa a escala, y lo hace, más que por instinto, simulando el comportamiento que convenga según las circunstancias. De manera que el hombre sin cortapisas y al que no se exijan

otras responsabilidades, en analogía con el animal doméstico, no da una inmediatez comparable a las propensiones parejas de sus congéneres irracionales.

El hombre está instalado de un modo mucho más definido en la dimensión variable que se constituye en su educación y en su historia, de manera que dará rienda suelta a sus instintos más primarios si llega a resolver la contradicción inherente entre esa actuación, adaptativamente holgada, y la que se derive de sus condicionantes histórico-educativos. Y es que, en principio, el ser humano, al vivir en su «historia y en su educación», rara vez está en ese medio inmediato que le facilita ir a la satisfacción sin más de sus impulsos más naturales. Ya es de sobra conocido el dicho de John Stuart Mill, que es «mejor ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho».

Asimismo, como muy bien arguye y sobre todo ilustra la historiadora de la ciencia Jennifer M. Hecht,[137] socialmente de un modo muy real viviríamos en el pasado, porque lo que nuestros antepasados más o menos recientes no pudieron conseguir genera una frustración en el inconsciente colectivo que se transfiere a nosotros, quienes intentamos superar lo que «ellos» no consiguieron como si «ellos» fuéramos nosotros. Como se viene subrayando, una parte muy importante del medio ambiente humano es su historia, medio que interacciona con el genoma para propiciar su comportamiento. Y el genoma en sus replicadores es algo que trasciende los cuerpos (vehículos), en los que se va

instalando de una generación a otra. De esta manera, nuestras fórmulas de bienestar en grado variable podrían muy bien suponer soluciones atávicas a deseos que ya no tienen razón de ser. De hecho, toda adaptación orgánica se remite siempre a situaciones pasadas que, si no se consolidan, nos colocan en un desfase adaptativo de consecuencias inciertas. Por ejemplo, en etología es más que un tópico suponer que nuestra conducta de base es todavía la del «hombre de las cavernas» porque la selección natural no ha tenido tiempo de adaptarnos a la nueva situación «civilizatoria» (permítase el neologismo) que se ha impuesto, geológicamente hablando, en un instante.

Pero, por otro lado, igual que hacemos felices a «fantasmas» del pasado, por así expresarlo, también nos preocupamos «inexplicablemente» del bienestar de unos descendientes que todavía no existen. Poco queda pues para nosotros en el presente. Es decir, con el prurito ilusorio de que en esencia nuestras actuaciones son para «el bien de la especie», nos sacrificamos en este sentido más de lo imaginable, comprometiendo buena parte de nuestro propio bienestar en el empeño. Pero «el bien de la especie» es una interpretación que ha pasado a la historia, como también ha pasado «el bien personal», y ahí está el truco. Porque las unidades biológicas para el saber actual son los «genes» («replicadores» para ser precisos) cuya «preocupación» es perdurar y «garantizarse» así el futuro a expensas del

bienestar de sus «contenedores» (vehículos orgánicos), es decir, «nosotros» individualmente considerados.

En efecto, los tiempos cambian, y los habitantes de (en) una determinada cultura varían a su vez dependiendo del cambio en las dificultades que atañen a esa cultura. Un hombre «sin principios», sin «atributos», en la expresión de Robert Musil (situación que se aplicaría en general para la masa humana de los países occidentales de hoy día) actuaría con la espontaneidad de un animal doméstico. Porque un hombre sin conciencia clara de su historia[138] y con la educación básica y generalizada de que con poder e independencia se puede conseguir lo que se desee, por así decirlo, se dedicaría, permítase el coloquialismo, a llenar su panza y a copular con la mesura que su propia naturaleza le indique, es decir, satisfaciendo sus deseos más primarios con la moderación que supone no caer enfermo hoy excediéndose en sus devaneos gastrocopulatorios, para poder seguir así embelesándose mañana y al otro y al otro. Es decir, se trataría, en esencia, de ir siguiendo, de un modo más bien tácito, ni más ni menos que las instrucciones con las que Aristóteles insta a actuar a su hijo Nicómaco (o a algún otro Nicómaco, por lo que se sepa) o a su discípulo y sucesor en el liceo, Eudemo (por lo que asimismo se sepa), en lo que para Occidente constituirían los tratados éticos más aceptables, por muy discutibles que éstos sean en ciertos aspectos (seguramente la similitud con la ética derivada de la tesis ética consecuencialista del «gen egoísta»

no es coincidencia). Y es que es errónea la noción de hacer depender la idea de una «vida buena» de un comportamiento ético en el sentido de «la práctica de las virtudes» en un mundo grecorromano/cristiano. Es más, desde la perspectiva de la ciencia actual, nunca ha habido «vida buena» sino, más bien, «buena vida» que, por circunstancias históricas psico-económico-sociales se ha maquillado como «vida buena» a menudo de un modo no deliberado (autoengaño). Todo esto contemplado desde la visión de la sociedad patriarcal en que estamos instalados.

Claro que Aristóteles en su *Ética* en general (obra que no sería, asimismo en esencia, más que un manual de comportamiento de época para aquellos que tienen el poder y quizá también la gloria, o simplemente sean filósofos de existencia holgada con poca experiencia del «mundo exterior») asegura que la persona que no está enferma tiene como primera prioridad el goce que le proporciona el saber, como contemplación de la realidad, es decir, inquirir sobre aquello que le asombra y que refleja lo que es bueno en grado sumo (va más allá de la virtud) porque la razón y una buena educación así se lo indican. Pero si como ocurre en el Occidente de hoy día en que ya no hay un lugar preferente para el asombro porque los misterios de siempre están si no resueltos sí ya más que epistémicamente manidos y faltos de novedad abductiva, sólo queda la prudencia (la frónesis que diría el mismo Aristóteles) de administrar placeres más o

menos elementales para que duren y duren y duren como las pilas de cierta marca en un anuncio de nuestros días.

Es verdad que cuando cotejamos nuestra propia historia, en la categorización de Aristóteles (el paradigma del hombre sabio, más sabio incluso que aquel que sabía que no sabía nada), la mayor parte de nuestros congéneres serían esclavos en la práctica, es decir, que para Aristóteles «no contarían», y la mayoría de los que cuentan estarían enfermos en el sentido de que no sabrían medir sus posibilidades (*akrasia*) para llevar una «vida buena» del modo más prolongado posible. Estos «enfermos» estarían cegados por los placeres «inferiores». No se «asombrarían» debidamente de los misterios que nos rodean. Los esclavos «en funciones», por su parte, en el mejor de los casos no tendrían carácter, ni tiempo ni ocasión de asombrarse.

Ahora bien, cuando se llega a una época en la expresión, por ejemplo, del lenguaje de Heidegger, en que lo que debe asombrar deja de hacerlo, porque se consuma el «olvido del ser», o razones a la sazón, sólo quedan los placeres llamados inferiores. Es verdad que desde la Ilustración hasta nuestros días, sobre todo en zonas germano-parlantes, queda el arte como último refugio ontoepistémico, y gozar del arte sería gozar de aquellas creaciones humanas que son inútiles, que no tienen valor instrumental. ¿Instrumental en qué sentido? En el sentido de no impulsar un goce simplemente por el puro goce, sino para resolver alguna contingencia más prosaica. Claro que desde la ciencia natural gozar por gozar

no tendría sentido biológico, valga la obviedad, y cualquier otro sentido como, por ejemplo, el igualmente manido sentido metafísico pero ajeno a la «metafísica de toda la vida», al que tanto alude Heidegger, podría no tener otra interpretación que la que, desde el naturalismo, le da Malinowski en su estudio ya más que clásico sobre las creencias de los habitantes del archipiélago de las Trobriand (*Los argonautas del Pacífico occidental*, 1922). Es más, el mismo Heidegger percibía que estamos en la era tecnológica y que no podemos pensar más que tecnológicamente, aunque su actitud implicaría «no tanto una cuestión al respecto de lo que debemos hacer, sino una cuestión con respecto a cómo nos debemos comprender en lo que hacemos».[139]

Pero un segundo Heidegger, que surge no del joven sino del hombre que empieza a ser maduro, y que se entrelaza con el primer Heidegger como si se tratara de una doble personalidad, ya no insiste en la autenticidad del *Dasein* (el hombre-en-el-mundo) sino en su serenidad (*Gelassenheit*), y en permitir que las cosas sean sin razones para que lo sean, sino que sencillamente todo quede como evento (*Ereignis*), que no como eventualidad. Con Angelus Silesius (luterano barroco que se convierte al catolicismo), por ejemplo, el fenomenólogo alemán concurre en que no hay que buscar razones para que una rosa lo sea (*Die Rose ist ohne warum; Sie blühet, weil Sie blühet…*).[140] Heidegger cree resolver la cuestión (¿pseudocuestión?) más crucial de Occidente: ¿Por

qué hay algo antes que nada? La trampa para nuestro hombre está en la expresión «por qué», y es que no hay «por qués» que valgan en un sentido esencial: hay que permitir, dejar que las cosas sean.

En definitiva, la vida buena tiene sus versiones actuales (desde la perspectiva naturalista, tecnológica para Heidegger), sus versiones actualizadas (la ética aristotélica puesta al día, que coincidiría en buena medida con la versión etológica vigente) y sus versiones disidentes, desde perspectivas humanistas principalmente heideggerianas, es decir, existencialistas en general, que sugieren una práctica esquizoide de la existencia de difícil consecución. Desde esta última tesitura se estima que hay que vivir en el mundo pero sin dejarse atrapar por él, metáfora por la que se incita a la mesura pero más allá de lo que proclamaría Aristóteles, es decir, se empuja a la renuncia generalizada de toda experiencia que nos haga perder la perspectiva de nuestra propia temporalidad, lo que se traduce en cultivar la frugalidad más allá de la prudencia (frónesis) aunque se viva en la abundancia.

Pero el estrés de existir está ahí, insoslayable, y con él, provisionalmente, la desesperación subsiguiente y el abatimiento final, aunque permanentemente en su temporalidad está la desesperanza. Porque se interprete como se interprete la historia personal, una de las situaciones comportamentales más propias de la etología humana es que el hombre, a causa de la característica

adaptativa que más propiamente lo define, contempla su propia muerte, «la ve venir». En esencia, como cualquier organismo en el marco de la biología actual, el ser humano está programado para sobrevivir, consumando esa supervivencia en su reproducción (directa, o indirecta, es decir, por medio de sus parientes/allegados). Pero esa función de supervivencia no culmina en algo parecido a la apoptosis celular (por la que ciertas células, cumplida su función, se autodestruyen, pues de no hacerlo se genera, por ejemplo, una reproducción cancerígena de dichas células «rebeldes»), sino que culmina, si no en una muerte prematura accidental, por enfermedad u otras causas, sí, en cualquier caso, en una senectud que, si se prolonga, es cada vez más penosa de sobrellevar. Llega un momento en que la dependencia de terceros es total, y la muerte, a menos que la «víctima» pierda previamente la razón (demencia senil en sus diversas formas), acaece con una crueldad tanto más escalofriante cuanto más se retrasa (aunque esa experiencia quede transferida de un modo un tanto superlativo a los espectadores).[141] Porque la tendencia del hombre hacia su propia destrucción, el suicidio, es algo que la selección natural no propicia de un modo generalizado, por lo que la vida en la desesperanza empeora con el paso del tiempo, una vez superado el estadio de madurez reproductiva, que en el varón es más prolongado que en la mujer casi en la misma proporción que la esperanza de vida de ésta es superior a la del varón.

Capítulo II

El darwinismo como eje cultural del sentido de la historia

La dimensión etológica de la historia

La interpretación de la historia en general, pero sobre todo en lo que respecta a la ciencia y a la tecnología, del modo como las conocemos en sus éxitos epistémicos, así como en sus fracasos relativos, no ha implicado casi nunca de entrada una naturalización en sus marcos discursivos (aparte de la dimensión ético-política), lo que supondría una naturalización de segundo orden. De manera que incluso el aserto positivista de que la historia de la ciencia, y por implicación de la tecnología, constituye una descontaminación metafísica progresiva del pensamiento es una afirmación altamente discutible. Es verdad que hay una historia positivista que se puede hacer aparecer de esta manera como historia genuina en lo que se conoce como

historia reconstruida o razonada. Pero es precisamente la consideración histórica desde una perspectiva naturalista lo que permite contemplar esa historia como la propuesta tácita de un conjunto de estrategias adaptativas por medio de las cuales los actores interactuantes intentan no sólo compilar (comprender, explicar, describir) inductivamente lo que sucede y ha sucedido, sino taxativamente enmarcar esas inducciones en las cosmovisiones que potencian la supervivencia de sus defensores. De manera que esas otras cosmovisiones que se atacan por retrógadas y oscurantistas desde el positivismo no serían en realidad metafísica prejuiciada, sino otra manera de amueblar la realidad acorde con la propia estrategia global de supervivencia, siempre en connivencia con próximos y allegados, y siempre en contra de terceros (todo ello matizado por un autoengaño protector que da lugar a una estrategia de supervivencia mínimamente satisfactoria, y siempre en la línea económica estipulada por Herbert Simon con respecto a esos terceros). Hay prejuicios metafísicos, pero sólo en el sentido de que éstos son parte del juego bioantropológico, y rara vez por motivos de «fanatismo» mental o errores de apreciación ontoepistémica.

Otro tipo de historia, considerado relativista, en el sentido de que todo se sucede como si nada tuviera en el fondo ni pies ni cabeza, a la manera historiográfica de, por ejemplo, Michel Foucault, adolece de la misma interpretación subyacente estipulada en el párrafo anterior. Aquí la

«metafísica» que se esgrime no es de progreso neto o reconstruido, sino que se trata de la existencia de mutaciones históricas, globales en sus contextos, que le dan un carácter más bien errático al discurso histórico.

Con la interpretación histórica positivista se pretende esgrimir contra terceros que la ciencia, la tecnología y sus practicantes son los que finalmente dan paso a lo que «de verdad» sucede. De este modo, sus protagonistas se hacen acreedores del poder y liderazgo sociales que les facilitan el acceso a los recursos más codiciados, porque gracias a su actividad epistémica considerada como genuina nos beneficiaríamos todos, y claro, «eso tiene un precio». En cambio, desde esta otra vertiente más humanista que relativista (la otra cultura) se pretenden invertir los términos de modo que se estima que la «verdad» es más compleja y menos compilable (comprensible, explicable, describible) de lo que se intenta mostrar desde el positivismo. Foucault, que habla de poder y de su adquisición con la episteme, e incluso de la íntima relación entre ambos, es presa de esa misma «conspiración», porque la autorreferencia en el discurso que sea nunca tiene excepciones, inclusive, por supuesto, con respecto a la autorreferencia que se deriva de lo que aquí se trata. De igual modo esto hace a los relativistas acreedores del poder y del liderazgo en cuestión, porque descubren el supuesto engaño, no necesariamente deliberado, a que nos someten los positivistas con su retórica de la verdad, lo que análogamente colocaría a los relativistas mismos, desde su

humanismo, en una cierta posición de privilegio, porque de su descubrimiento igualmente nos beneficiaríamos prácticamente todos nosotros, lo que igualmente sigue «teniendo un precio».[1]

Por fin, un tercer criterio historiográfico, considerado por los profesionales de la historia como académicamente más legítimo, es hacer del proceso histórico algo que no sea ni optimista (positivismo modernista), ni pesimista (humanismo posmoderno), ni, por supuesto, presentista (Whiggish). Ni que tampoco suscite simpatía por sus caracteres, ni antipatía, sino simplemente empatía, poniéndonos en el lugar del otro por medio de esa «teoría de la mente», que a juicio de la bioantropología actual dio lugar a nuestra propia naturaleza *sapiens* de «verlas venir», en vez de actuar del modo más propiamente instintivo de nuestros congéneres no humanos.[2]

¿Cuál es la retórica manipuladora, y hasta qué punto la hay, en este último caso? Porque el experto, el profesional, siempre tiene la última palabra, ya lo vimos en la historia inicialmente fatídica de Darwin con respecto al criterio del «hombre pájaro», John Gould. Claro que cuando la experiencia y la profesionalidad se pueden impugnar desde ángulos insospechados, la autoridad aparejada cae, como cayó en el caso de los primeros críticos de Darwin (Sedgwick, Owen, Wilberforce), aunque ello llevara su tiempo. Aquí, la impugnación a lo académico tiene también

esos matices darwinianos, no sólo epistémicos, sino también institucionales.

Toda noción de hacer de la historia, según el principio estipulado por Leopold von Ranke, algo relativo a «ver lo que realmente pasó» (*wie es eigentlich gewesen ist*) es vana, pero no ya por principio, ya que efectivamente se pueden conocer los hechos con la precisión que suministran los documentos e «inventando» lo menos posible, de manera que se establezca una narrativa tan austera como inventariada (no inventada) al máximo. Aun así, nuestra naturaleza biológica estipula que no hacemos nada en vano, es decir, por hacerlo, aunque así lo parezca y en el fondo en efecto todo sea vano. Es decir, incluso dando un paso más allá, no queremos comprender (explicar, describir) la historia por el mero hecho de hacerlo, sino con la intención sempiterna de utilizar esos conocimientos como arma arrojadiza a terceros (antagonistas) y protectora de protagonistas y allegados, aunque a menudo sea de un modo subliminal. Lo que se hace en vano sobre la marcha nunca tiene sentido en un proceso de selección natural, aunque en principio existan caracteres orgánicos neutros cuya existencia la selección natural ni favorece ni excluye. Un carácter orgánico neutro siempre será en el mejor de los casos una carga energética, a no ser, como debe ser el caso, que dicho carácter esté correlacionado con otro favorable y, simultáneamente, con otro desfavorable (antagonismo pleiotrópico), de modo que aparentemente su expresión se

mantenga en un punto muerto. El genoma en realidad es pleiotrópico, aunque lo sea a partir de múltiples fuegos cruzados, o sea, que todo gen influye sobre todo, para bien y para mal, aunque en ocasiones interese singularizar ciertas funciones o disfunciones para estudiar procesos concretos.

Mostrar que la historia no es, por ejemplo, ni progresiva, como la juzgaría el positivista, ni azarosa (no necesariamente regresiva), como la consideraría un relativista foucaultiano, es querer implicar qué «es», sin más preámbulos. Pero todos juzgamos a los demás y a nosotros mismos con criterios morales, sobre todo en una sociedad básicamente injusta (desequilibrada) y amoral (valga la contradicción), y no, igual de básicamente, por culpa de nadie, sino porque no hay recursos para todos y todavía menos mientras esos recursos sean más codiciados y, en consecuencia, «quien no está conmigo está contra mí». Claro que, cuanto mayor sea la profesionalidad académica, más refinado será el autoengaño al respecto para conseguir los fines deseados (los recursos al respecto), directamente o de un modo derivado (se trataría de acumular capital académico para intercambiarlo en su momento por capital económico o capital real, siguiendo los planteamientos de Pierre Bourdieu). Todos pretendemos en la mayoría de los casos ser lo que no somos, sobre todo para nosotros mismos, porque las circunstancias obligan y si no fuera así (es decir, si hubiera recursos para todos), todo, trivialmente,

funcionaría a gusto de todos, salvo desajustes patológicos de diversa consideración.[3]

Claro que, desde el punto de vista de este texto, lo que se está «vendiendo» es el proyecto darwiniano de última hornada corregido y aumentado porque, según lo que se concreta, es el que beneficiaría de alguna manera tanto al autor de estas líneas como a sus allegados, sean éstos quienes sean. También puede ocurrir que el autor de estas líneas esté manipulado por terceros (lo que en realidad es parte del inconsciente colectivo), en el contexto de ser presa del fenotipo ampliado de esos terceros, y se estén defendiendo en consecuencia intereses ajenos a los propios. Asimismo, el punto de vista en cuestión puede ser considerado por su expositor como algo indeseable y exponerlo a manera de provocación es una forma de conseguir una refutación de este modo de pensar, que puede que no satisfaga en absoluto a este expositor aunque a la vez considere estas ideas como insoslayables en este momento y lugar. Quién sabe. Todas estas ocultas o segundas intenciones pueden estar ahí y poco más se puede decir al respecto. No queda más que seguir adelante con la argumentación iniciada.

Kuhn, el físico convertido no sólo en historiador sino también en metodólogo de la historia, divide la filosofía de la ciencia, y por implicación la historia, en prescriptiva y descriptiva. Lo prescriptivo es lo que «debe ser», y así lo juzga la hermenéutica epistémica tanto de esencia positivista

como popperiana, y lo descriptivo es lo que simplemente «es», que es lo que pretende relatar Kuhn. Lo que «es» va de paradigmas que serían como las epistemes foucaultianas, sólo que con matices menos erráticos, más racionales y, sobre todo, progresivos, al menos en lo que se refiere a su coherencia acumulativa. Es verdad, asegura Kuhn, que el paso de un paradigma a otro es afín a una conversión religiosa, o política, pero también es cierto que debe haber evidencia fáctica que complete la retórica subyacente. Y esto es lo que «es». Pero como lo que «es» es lo que funciona, y lo que funciona es lo que debe ser, Kuhn es descriptivo sólo en apariencia, como bien señala Feyerabend en un conocido artículo crítico al respecto.[4] Por ejemplo, las leyes auténticas que regulen el universo que habitamos, si es que las hay, no solamente «son» lo que son, sino que son lo que deben ser para que el universo en cuestión funcione y se comporte como lo hace. El «ser» y el «deber ser» se confunden y confluyen en lo mismo una vez que el análisis se lleva al límite.

Desde la perspectiva de esta misma narrativa, se proyecta la noción epistemoética que caracterizaría la cosmovisión darwiniana más actualizada, que implica que el comportamiento humano, como el de cualquier animal, es, y que por tanto, cualquier actuación, sea el desarrollo de la historia, como la práctica de la ciencia o de la literatura, no son opciones realizadas desde un supuesto libre albedrío, sino opciones satisfactorias realizadas desde la situación de

partida del medio cultural en que se halle el actor implicado. Es decir, que hacer una historia de un tipo u otro sería función de esa situación, y no de una decisión personal en un sentido restringido.[5]

En apariencia, una decisión personal se puede juzgar como genuina, pero nunca es así. Todos actuamos según las posibilidades que tengamos en las situaciones donde estemos, y juzgamos la realidad de una manera que se nos antoja consecuente con esas posibilidades. Nadie juzga en el vacío, no tendría sentido. Se juzga siempre desde una plataforma cultural que se proyecta desde una estación social determinada, y quizá, aunque sea mucho decir, también haya propensiones genéticas que estimulen la adopción de una línea de acción en vez de otra, por no hablar ya de una interacción entre las dos dimensiones, cultural y biológica, que haría de lo cultural algo estrictamente biológico y de lo biológico (genético) algo incontrovertiblemente cultural, valga el juego de palabras. Es decir, que ser un tipo de historiador u otro es resultado de tomas de posición determinadas por coyunturas socioculturales, en primera instancia, y premisas genético-psicológicas en segunda. Toda circunspección histórica es, pues, legitimable desde premisas biosociológicas que determinan la plataforma personal de partida. Decir, por ejemplo, que Kuhn tiene razón, y argumentar a favor de su tesis es en esencia no decir mucho más que se está de acuerdo con Kuhn. Luego ese acuerdo se intenta legitimar

como el correcto desde un punto de vista que se estima objetivo en cuanto que oportuno, lo que como bien percibía Pareto no es más que una racionalización a posteriori que se intenta hacer pasar como a priori para evitar lo que normalmente se conoce como una petición de principio. Pero no, la justificación realmente sigue a la acción, y más cuando esa acción aparentemente traiciona abiertamente tanto el espíritu del altruismo recíproco como expone la situación de que ante la escasez de recursos es la fuerza bruta, más o menos enmascarada de racionalidad, la que se impone. Conviene recordar lo que Nietzsche afirmaba al respecto, con su enjundia naturalista habitual: que la precisión dialéctica de Sócrates era asimilable a la fuerza bruta del entendimiento, motivada en este caso por el resentimiento de la propia condición.

¿Entonces, en una discusión al respecto, qué se está debatiendo realmente? En realidad, en las discusiones políticas, científicas, teológicas o de cualquier índole, incluso históricas, nadie suele convencer a nadie, ni con datos ni mucho menos con argumentos. Todo aserto es interpretable y toda opinión es rescatable aunque no sea políticamente respetable. Cada participante se parapeta en sus ideas, que respaldan su estrategia global de supervivencia hasta un cierto punto de no retorno. A veces un argumento contundente acompañado de vicisitudes fácticas favorables puede propiciar una conversión a la Kuhn, pero las razones hay que buscarlas más que en un afán de acercamiento a la

verdad propiamente dicha, aunque así se perciba, a la concienciación de que procede un cambio a otra estrategia de supervivencia más acorde con las circunstancias. Por ejemplo, la conversión de Thomas Hunt Morgan (Premio Nobel de Medicina en 1933) a la genética mendeliana se vio a fin de cuentas propiciada por la aparición de una mosquita del vinagre, organismo sobre el que experimentaba, con ojos blancos (en 1910). Morgan estaba bloqueado metodológicamente porque pensaba que con la teoría del gen vigente se podía explicar todo, es decir nada, pero necesitaba una teoría de la herencia para dar sentido a sus investigaciones fundamentadas sólo muy en parte por la teoría de la evolución darwiniana. Por eso se puede decir que Morgan tenía una fe latente en el mendelismo que sólo precisaba de un «milagro» para exteriorizarse, lo que sobrevino con la aparición de la mosquita en cuestión y le condujo a la publicación, cinco años después, del *Mecanismo de la herencia genética*,[6] obra que, según el famoso biólogo inglés Conrad Hal Waddington, convirtió a Morgan en el Newton/Galileo de la biología (ahí nada).

Según el maestro de sociólogos del conocimiento científico, Harry Collins, en las controversias científicas más que la contundencia de los hechos lo que prima es el poder de cada parte.[7] Así, la parte que consigue más subvenciones, más ayudas, más adeptos importantes es la parte que cierra la controversia e impone su criterio, aunque eso sí, siempre con la racionalización a posteriori de que la autoridad de los

hechos es la que ha primado y la caída de prejuicios varios la que ha permitido que se hiciera la luz, al menos por el momento.

La trivialización del conocimiento

En la Inglaterra pre-darwiniana, el éxito de la tecnología en su asociación con la ciencia, sobre todo a raíz de la revolución industrial, facilita en ese contexto bio-socio-cultural dominante la aparición de una nueva filosofía empirista que finalmente acabará oficializándose. Esto ocurre, en síntesis, en primer lugar por medio de un manualillo doctrinal de John Herschel en 1831, luego por la compilación de una historia seguida de una filosofía de las ciencias inductivas por parte del reverendo William Whewell (en 1837 y 1840, respectivamente) y, en tercer lugar, por el libro *Sistema de lógica* (1843), de John Stuart Mill, en el cual se pretenden hacer exhaustivos todos los cánones inductivos posibles. Dicha nueva filosofía recalca, sin oposiciones anteriores (a los empiristas clásicos, Locke, Hume y Berkeley), el método hipotético-deductivo de Newton, en compañía de la lógica deductiva de Euclides, considerada todavía entonces impecable. Todo ello dentro del marco de la teología natural cristiano-anglicana, en un sentido amplio.

La historización inductiva en cuestión, que surge, en parte, en contraposición a la filosofía idealista alemana (otro

contexto bio-socio-cultural dominante), pretende en buena medida el rescate y diferenciación de la ciencia inglesa con respecto a las alternativas gala y teutona. Hacia la misma época, en Francia (el tercer contexto en discordia), Auguste Comte proclama su positivismo en el pensamiento, declarando que toda interpretación del mundo que no sea científica (positivista) está prejuiciada de supersticiones varias, incluida toda especulación metafísica. De nuevo, un tanto subliminalmente en parte, esta actitud es una reacción contra los considerados prejuicios, tanto idealistas como teológicos, que Comte detecta entre los suyos y, sobre todo, de refilón, en las culturas británica y germana.

Ya con el darwinismo como telón de fondo, la historia natural se hace singularmente positivista con Darwin, claro. Pero es el físico alemán Ernst Mach quien incorpora plenamente el darwinismo a la interpretación teórica en física. La darwinización del mundo va tomando cuerpo.[8] Las teorías no serían para Mach más que instrumentos de supervivencia, a modo de una manera económica de agrupar datos para su mejor memorización (*memoria technica*), su mejor formulación en las inducciones pertinentes, y su mejor aplicación de las mismas para sobrevivir mejor que peor. Por la misma época, los a priori kantianos reciben una explicación evolucionista, propiciada por el matemático inglés William Kingdon Clifford (1845-1879) bastante antes que el mentor oficial de esa interpretación, ya sobradamente mencionado en esta obra, Konrad Lorenz.[9]

Así como nace la «nueva biología» en una interpretación evolucionista detallada de la historia natural, y una teoría de la herencia mendeliana, también surge una «nueva física» a manos de Albert Einstein, física que el matemático justamente mencionado, Clifford, también adelanta de un modo que puede parecer un tanto insólito. Es el nacimiento de esta nueva física lo que acaba incentivando en la década de 1920 una filosofía de la física desarrollada fundamentalmente por el llamado Círculo de Viena (antes Círculo de Mach), cuyo representante más emblemático sería el también mencionado Rudolf Carnap. El deseo del Círculo de desarrollar una física sin prejuicios metafísicos se ve frustrado de distintas maneras, como ya se ha señalado. Y es que si se considera la metafísica como una descripción metafórica de una estrategia de supervivencia amplia, nadie puede desasirse de tales concepciones, como muy bien demostró, y ya se indicó antes, Bronislaw Malinowski en su famoso estudio sobre las tribus del archipiélago de las Tobriand, ya a finales del primer cuarto del siglo XX.

Entre tanto, la «nueva biología» sigue su curso epistémico y se solidifica plácidamente con el descubrimiento de «la doble hélice» en 1953, de modo que el «misterio» de la vida pierde buena parte de su, digamos magia animista de siempre, y en la década de 1970 se hace patente oficialmente una filosofía de la biología con las mismas pretensiones antimetafísicas (Monod, Jacob, Lorenz, Lewontin, Levins, Ruse, Hull) que tuvo en su origen la filosofía de la física

medio siglo antes. Claro que la estrategia general que se proclama desde esa filosofía de la biología se va tornando en biología de la filosofía. Ahora «se lleva» pensar, como aquí se viene haciendo, que de entrada nuestras acciones tienen tres frentes simultáneos: (1) seguir cotejando dónde están los recursos reales, abandonando empresas hacia la caza de pseudorrecursos o recursos ficticios como indicadores de una realidad sobrenatural, es decir, inefable en general, lo que se tornaría en callejones epistémicos sin salida; (2) seguir estableciendo las mejores asociaciones contra terceros, para hacerse con esos recursos siempre limitados; y (3) concienciarse de que existe un desequilibrio, una «injusticia» asumible tan tácita como real, con respeto a los que sobreviven desde estratos sociales deprimidos con muchas más dificultades porque no pueden acceder a la par a donde no hay para todos, o aunque lo hubiera habría que acumular para cuando vinieran tiempos difíciles. O sea que buscar la verdad es, en esencia y en primer lugar, buscar los recursos. Ésta es la epistemología real, la otra es la epistemología de salón, es decir, la epistemología de lo inefable. Luego se sigue que hay que practicar el altruismo recíproco entre iguales, con todas las limitaciones ya señaladas. Y en tercer lugar, se trata de imponer la propia fuerza (policial y jurídica, principalmente, todo matizado con la retórica apropiada) con respecto a los que se quedan atrás. No hay otra alternativa que no sea la de conspirar contra

aquellos que tienen lo que nos falta, si somos los que nos hemos quedado atrás.

Pero la frustración de Carnap y sus colegas del Círculo de Viena a la hora de lograr un positivismo puro y duro da paso a interpretaciones de la ciencia que se sabe que son menos objetivas de un modo explícito. Surge entonces un positivismo blando, que se entiende como falsacionismo antipositivista y toma forma sobre todo en la obra del pensador austriaco Karl Raimund Popper, en 1934, en una formulación epistémica que empieza a hacer mella en el mundo analítico anglófono hacia 1959, cuando sus ideas centrales se divulgan ampliamente en inglés.[10] Otro positivismo blando, relativo a la inclusión de marcos metafísicos que se juzgan ya inevitables, surge con gran fuerza retórica en la obra del ya mencionado físico norteamericano Thomas Kuhn en 1962-1970, así como, con menos dramatismo, en la obra de los otrora discípulos de Popper, Imre Lakatos y, sobre todo en la de Paul Feyerabend plasmada en su *Contra el método* (1975). Aunque ya hubiera un ruido de sables de fondo en la obra ya clásica de Ludwig Fleck y en las más recientes de Stephen Toulmin, Michael Polanyi y Norwood Russell Hanson. De hecho, ciertos sociólogos profesionales (notablemente, los también citados David Bloor, Barry Barnes y Harry Collins) elaboran en el Reino Unido, en las décadas de 1970 (Bloor, Barnes) y 1980 (Collins) una sociología del conocimiento científico que hace de los desarrollos teóricos de la ciencia, así como de la

filosofía (y especialmente de la filosofía de la ciencia), una cuestión meramente sociológica, en lo que en efecto es una sociología del conocimiento en general y una sociología del conocimiento científico en particular, como ya se ha subrayado.

Claro está que esta sociología de la ciencia, como de la filosofía, no es más que una interpretación naturalista del pensamiento humano, abiertamente desde la sociología y subrepticiamente desde la biología.[11] Esta interpretación naturalista no es nueva, por supuesto, y ya hubo amagos importantes en los desarrollos psicologistas de los sofistas griegos, y luego de Maquiavelo, de Montaigne, de Hobbes, de Spinoza, de diversos autores de la Ilustración franco-escocesa en general y de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania. Esto sucede notablemente con Nietzsche, además de la incidencia nada despreciable de la novela naturalista en Francia, así como, ya en nuestros días, la profundización más intencional que expusiera el norteamericano Willard van Orman Quine, discípulo de alguna manera de Carnap, hacia mediados del siglo XX. Igualmente, el naturalismo sociológico tuvo un importante inicio en las obras de los clásicos de la sociología Émile Durkheim, Max Scheler y Karl Mannheim, y se plasmó ya plenamente, como también se ha indicado en el capítulo precedente, en *La construcción social de la realidad* (1966), de los norteamericanos Thomas Luckmann y Peter Berger.[12]

Comprensiblemente, la filosofía de la biología dio pronto amplia cancha a una biología del conocimiento que significaba un naturalismo más básico que el psicológico y, por supuesto, que el sociológico. Esta biología del conocimiento tuvo un impulso importante en la obra que publicara Konrad Lorenz, uno de los cofundadores oficiales de la etología (junto con Karl von Frisch y Niko Tinbergen),[13] en 1973: *La otra cara del espejo: a la búsqueda de una historia natural del conocimiento humano*. Dicha obra es la exposición amplia de un artículo que publicó en 1941 y que daba contenido estrictamente biológico a las ideas del matemático decimonónico inglés, ya mencionado, W. K. Clifford. También supuso una actualización de las ideas bioantropológicas de los coetáneos naturalistas del citado Clifford, con la teoría del gen muy en primer plano.

Si el libro de Lorenz de 1973 fue un hito contundente en la biología del conocimiento, otro hito fundamental, un tanto controvertido esta vez, que apareció dos años después, fue el tratado sobre comportamiento animal, centrado en las hormigas, *Sociobiología: la nueva síntesis*, del también mencionado profesor de Harvard Edward Osborne Wilson. En el último capítulo de dicho tratado se generalizaban los resultados obtenidos, fundamentalmente en insectos, al comportamiento humano, lo que implicaba que después de tantos milenios de selección natural, la suerte estaba echada y la estructura social imperante en la actualidad, con todas sus imperfecciones e injusticias, representaba, empero, el

mejor de los mundos posibles. Leibniz plantearía la misma tesitura un cuarto de milenio antes, sustituyendo el protagonismo de la selección natural por el de divinidad creadora. Dios tenía limitaciones lógicas, claro, pero dentro de las mismas construyó, según Leibniz, el mejor de los mundos posibles. Las ideas de Wilson se hicieron comprensibles para el gran público en el *best-seller El gen egoísta*, que publicó en 1976 el entonces etólogo oxoniano Richard Dawkins. Pero esta obra incluía importantes modificaciones, en el sentido que resultaba palpable la idea de que el *statu quo* wilsoniano se podía mejorar, descubriendo y produciendo en el medio suficientes recursos a fin de paliar el máximo número de necesidades posibles: la suerte social no podía estar tan echada como preconizaba Wilson y le recordaba insistentemente su colega de Harvard, el también biólogo de la evolución Dick Lewontin.

La esencia del mensaje sociobiológico más primigenio era que al que le va mal en la vida, mala suerte aparte, es porque por término medio no está dotado genéticamente tan bien como al que le va bien. Además, los genes, o mejor dicho los invariantes genéticos (replicadores), que no propician un comportamiento de corte decididamente egoísta, más o menos disimulado, en sus portadores tienen, aunque sea a la larga, todas las de perder con respecto a sus congéneres de comportamientos básicamente no altruistas, aunque el comportamiento de éstos genere su propia autodestrucción mucho más a la larga.[14]

Con el tiempo, este mensaje se ha refinado y la sociobiología al uso ha pasado a denominarse psicología evolucionista. Ya no es cuestión de dividir el mundo entre capaces y menos capaces. Porque si la selección natural, en lo que se refiere al comportamiento, ha alcanzado su techo ya, en efecto, no habría capaces y menos capaces en contienda, lo que sí habría, empero, serían individuos a los que les ha tocado un medio más propicio a su supervivencia y reproducción que a otros. Entonces, comportamentalmente (etológicamente), todos estaríamos a la par, sólo que unos tendríamos que sobrevivir en medios más adversos que otros, lo que exigiría la adopción de distintas estrategias de supervivencia según los casos. Por ejemplo, en un medio muy favorable, la supervivencia de la progenie es mucho más probable que en uno que no lo sea. Por lo que, paradójicamente, se impone como estrategia de supervivencia genética la producción de una progenie más numerosa en un medio desfavorable que en otro más favorable, como ya se ha cotejado en páginas anteriores.

Lo cierto es que la única tesis posible en el mundo de la ciencia es considerar que el hombre es un organismo más, con sus propias peculiaridades, eso sí, que pueden llegar a considerarse drásticamente singulares en comparación con las que describen a los demás organismos. De hecho, de la misma manera que mayoritariamente los distintos organismos se agrupan en tres dominios y a uno de éstos se le asignan cinco reinos (procariotas, eucariotas unicelulares,

vegetales, hongos y animales) en función de las estrategias de supervivencia más generalizadas que se han cotejado, se le podría asignar un reino a los homínidos si se considerara su estrategia «racional-autoconsciente» como suficientemente diferenciada para plantear una generalización comparable a las otras cinco. Esta última contingencia señalada, extrañamente, no parece ser oficialmente el caso en ninguna interpretación vigente (y hay unas cuantas), quizá porque esta última consideración significaría una manera encubierta de volver a colocar al hombre en el pedestal biológico que tuviera en contextos pre-darwinianos, aunque este pedestal fuera uno de tantos. Quién sabe.[15]

Desde esta perspectiva cientificista, las características humanas más loables (el arte, la ciencia, la religión, la historia, la filosofía, según el respetable y divulgado criterio, un tanto generalizable de, por ejemplo, el pensador y arqueólogo inglés Robin G. Colingwood) no serían otra cosa que derivaciones orgánicas relacionadas, en diversas medidas, con la supervivencia y reproducción del genoma humano.

De la metafísica de siempre a la bioantropología actual

El problema humano más emblemático se plantea cuando se quiere interpretar al hombre desde una perspectiva más allá de la ciencia en general y de la bioantropología

darwiniana en particular, porque desde la ciencia así tipificada no tiene sentido hablar de un «más allá de la ciencia». Es verdad que la pretensión positivista de suprimir toda especulación metafísica fue, a todas luces, un fracaso manifiesto, pero no por no querer salirse de la ciencia, sino por querer salirse de la bioantropología que hace al caso. Es decir, los seres humanos, desde la ciencia, creemos cosas que no podemos «demostrar» científicamente, o bien porque dichas creencias remitirían a supuestos tácitos (por ejemplo, lo pre-teorético en Heidegger) o bien porque, en la práctica, siempre hay que partir de una base ineludible «empíricamente» injustificada. Es más, al contemplar la historia de la ciencia desde la perspectiva kuhniana, tanto los supuestos tácitos como los admitidos sin más preámbulos (es decir, admitidos como «evidentes», o, en todo caso como «hipótesis de trabajo» razonables) han variado radicalmente a lo largo de esa historia. Aunque es verdad, asimismo, que la admisión consciente de la interferencia de algo «más allá de la ciencia» ha sido normal en la comunidad científico-filosófica, por lo menos oficialmente, hasta la génesis del positivismo lógico con el mencionado Círculo de Viena, así como en su correlato propiamente alemán, el Círculo de Berlín (controlado por Hans Reichenbach, de la misma edad de Carnap). Aunque también habría que citar el Círculo de Pareto en Harvard, fundado por el biólogo Lawrence Joseph Henderson a finales de la década de 1930, y en el cual se fraguó no sólo el importante sociólogo biologizado Talcott

Parsons, sino también el sociólogo de la ciencia Robert K. Merton y el mismísimo Thomas Kuhn.

Claro está que tampoco vale la pretensión popperiana de ir soltando lastre metafísico a medida que falsamos y corroboramos teorías, simplemente porque los enunciados empíricos que corroboran o falsean son a su vez indisociables de presupuestos teóricos, como muy bien dejó claro en su momento el popperiano blando Imre Lakatos, entre otros. Pero es que la solución del propio Lakatos tampoco nos saca de apuros, porque un programa de investigación progresivo, como propone el filósofo y matemático húngaro, puede ser extrínsecamente metafísico. Kuhn también pretende tener un criterio de cientificidad, porque la historia, si bien no proporcionaría teorías en general cada vez menos metafísicas, criterio de Popper (y, de alguna manera, también de Lakatos), sí llegaría a esquemas cada vez más coherentes, de la misma manera que los seres vivos se acoplarían cada vez más a su medio merced a la selección natural. Y es Kuhn quien utiliza esta metáfora que, como ya se ha dicho, le gustaba mucho a Carnap. Claro que la doctrina cristiana preconizada durante los dos milenios de la existencia de la Iglesia de Roma hasta la fecha también supone un aumento de coherencia en su discurso ontoteológico, a pesar de la oposición protestante (y por supuesto de la laica), hasta tal punto que ha llegado incluso a acomodar la teoría de la evolución, en cierta versión pseudodarwiniana eso sí, como, por otra parte, no podía ser

de otra manera. Es decir, que la coherencia kuhniana nos puede llevar, más o menos inadvertidamente, a un esquema crecientemente metafísico, no sólo en la textura semántica tradicional del término, lo que en un mundo darwinizado no tiene mucho sentido, sino también en la perspectiva que se ofrece desde la bioantropología de Malinowski, para quien la metafísica no sería más que una manera de completar más o menos provisionalmente nuestra imagen física del mundo para actuar sin vacíos fácticos (o pseudofácticos) a menudo tan frustrantes como desconcertantes por lo etológicamente inquietantes.

Claro que, teniendo en cuenta las distintas agrupaciones sociales de acuerdo con su acceso a los recursos más codiciados —normalmente tres grupos, siguiendo la categorización ya clásica de Georges Dumézil—, existirían tres metafísicas globales en un contexto bio-socio-cultural concreto, que equivaldrían en el lenguaje de Darwin-Malinowski a tres estrategias de supervivencia igualmente globales. Cada metafísica, es decir, cada estrategia tendría sus códigos de identidad, no sólo intraculturalmente sino también desde una proyección intercultural. Los códigos tendrían la expresión semiótica más amplia posible, de modo que no sólo se remitirían a un uso lingüístico concreto,[16] sino también a la manera de apreciar el arte en sus diversas derivaciones (pintura, música, literatura) haciendo lo propio con la ciencia, la filosofía propiamente dicha y la inquietud religiosa y, por supuesto, la historia, como iconos culturales

más representativos de lo humano en la acepción de Colingwood, que, como se ha indicado, sería la acepción más tipificada por lo generalmente aceptada y divulgada.

¿Quiere decir todo esto que la ciencia en su significado más cientificista, es decir, más científico, y siguiendo la directriz al respecto del sociólogo de la cultura Pierre Bourdieu, es únicamente una pose cultural a modo de código o distintivo social? Sí y no. Los científicos en general alegan que la ciencia está transformando el mundo, y que el éxito de la ciencia, salvo en aplicaciones tan eludibles como indeseables que todos conocemos, habla por sí solo. Es verdad, se alega, que la ciencia, en la expresión clásica de Max Weber, ha desencantado el mundo. Ya, como diría, en vena weberiana, Albert Camus, al comienzo de su *Mito de Sísifo*, la única cuestión sería la de tratar de entender por qué no nos suicidamos eventualmente en un mundo en que somos objetos tan prescindibles como cualquier objeto que osemos contemplar.

Por otro lado, hay fórmulas de supervivencia optimistas, no ajenas al desencanto, y derivadas en último extremo de un apego a la vida nietzscheano, como se propone en la obra del filósofo crítico Jürgen Habermas, o, sobre todo, en la del neopragmatista americano Richard Rorty. Pero los mismos científicos alegan que la supuesta depresión orgánica que para muchos congéneres representa el desencanto en cuestión no es más que una patología acorde con los tiempos que corren, patología que, como cualquier otra, tiene su

tratamiento. Ahí están los antidepresivos, que la tecnociencia médica perfecciona en su quehacer constante. Así pues, ¿qué tiene de malo que el final de la historia desemboque en una especie de «mundo feliz» huxleyano? ¿Qué tiene de malo, en verdad, que el sufrimiento humano, y el animal por añadidura, vayan desapareciendo, ¡por fin!, en todas su facetas? ¿No es precisamente de eso de lo que se trata? La pose clasista y antihumanista sería en todo caso la de John Stuart Mill cuando, como se ha dicho hace unas líneas, manifestaba algo así como que prefería ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho.

Pero paradójicamente, la tesis cientificista, como su aparente antítesis científica, se puede sintetizar, o mejor expresado, armonizar. Y esto puede resultar paradójico aunque la compatibilidad subyacente está en la consideración de la singularidad biológica que supone ser humano, de manera que sin salirnos de la ciencia en su expresión cientificista, podemos comprendernos como seres ajenos a «lo otro». En los términos de Heidegger, somos «ricos en mundo», mientras que los animales son «pobres en mundo», y las rocas no tienen mundo; somos «claros en el bosque», claros donde se plasma el sentido de nuestra singular contingencia, que es la autoconciencia.

Y es que, incluso dentro del esquema creacionista más fundamentalista, contemplar una teoría de la evolución es ineludible. El creacionista decimonónico, y victoriano notable, Philip Henry Gosse, explicaba en su *Omphalos: un*

intento de desatar el nudo geológico (1857) la ocurrencia de fósiles como restos orgánicos de animales que «nunca habían existido», argumentando que Dios, al crear a sus criaturas, tiene que incluir en sus creaciones «historias posibles». Por ejemplo, si crea un árbol, éste refleja en su estructura parenquimática una edad, y si crea a Adán, digamos, con una edad de 25 años, el organismo de Adán debe reflejar esa edad, incluida en su mente y sus «recuerdos». Paralelamente, los fósiles serían simplemente un síntoma de edad. A los efectos, es como si Dios lo hubiera creado todo hace un segundo. Al crear algo, la creación de una historia viene aparejada. De manera que, con o sin Dios, el hecho evolutivo preexiste, del mismo modo que el hecho darwiniano al final lo engloba todo, como la interpretación más banal y real de la existencia en general y de la existencia orgánica en particular.

Esta cuestión es análoga a la supuesta obediencia debida a ciertos dictámenes universales de carácter moral. Estas obligaciones serían tan vinculantes en un mundo regulado por la Divinidad como en un mundo ajeno a la misma. Porque lo que es moralmente bueno nos obligaría tanto a nosotros mismos como a la Divinidad, bajo pena de estar sujetos a los designios de una divinidad inmoral que nos obligara a ajustarnos a derecho de un modo arbitrario y por tanto tan injusto como absurdo (el caso del sacrificio de Jacob por su padre Abraham tan utilizado por Kierkegaard). Esa misma inmoralidad devaluaría la condición divina de su

portador, lo que supondría contemplar como asumible un modo de vida ajeno a la supuesta existencia de esa esencia divina. De manera que, con o sin Dios, el hecho moral preexistiría.[17] Con Darwin y desde la psicología evolucionista no sólo se confirma esa preexistencia, sino también que la misma adquiere sentido aunque, de nuevo, ese sentido sea banal y aunque esa banalidad se haga onerosa en los casos donde el sufrimiento hace mella en lo orgánico. Porque como contendía Jeremy Bentham, el padre del utilitarismo, «no tiene derechos el que piensa sino el que sufre». La cita textual es:

> La pregunta no es, ¿pueden razonar? ni tampoco ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir? ¿Por qué la ley debe rechazar su protección a cualquier criatura sensible? [...] El momento llegará cuando la humanidad extienda su manto protector sobre todo aquello que respire. (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1781.)

Pensar por pensar puede ser la labor de cualquier ordenador que no sienta ni padezca; en cambio, sufrir no es una cuestión baladí, aunque sea banal porque simplemente el mundo lo sea y en última instancia se remita a una cuestión de química orgánica.

Es decir que, de alguna manera, ese mundo animista que alojaba al hombre en primera instancia (occidental y no occidental), mundo que en parte se fue mecanizando con la interpretación física de nuestro entorno más y menos cercano, ha vuelto a un animismo darwiniano, pero esta vez de la manera en que, como para el mismo Darwin, todos los organismos estamos unidos no en el pensar sino en el dolor

y en el sufrimiento, y esto es un mecanicismo muy matizado, tan matizado que, aunque todos seamos objetos con un soporte de ADN o ARN, estamos animados por un sufrimiento que aunque se explique perfectamente, se insiste, en términos mecanicistas (químicos), no por eso es menos soportable, a pesar de las gradaciones que puedan existir en su percepción. Finalmente, la perspectiva heideggeriana se une indefectiblemente a la darwiniana, porque todo el mundo se contempla a través del filtro del hombre, de modo que la retórica bioantropológica es la única que al final es asumible, aunque no sea del todo tan comprensible como la retórica mecanicista, y no por una dificultad inherente a la misma sino porque se trata de definir una conceptualización que no se puede excluir de la definición (el círculo hermenéutico heideggeriano adquiere pleno sentido).

Intereses, buenas intenciones e inefabilidad en la vida orgánica

De lo anterior parecería deducirse que descontextualizar el bien y el mal no tendría objeto. Se entraría, nunca mejor dicho, en la más pura arbitrariedad. Y por otro lado esa contextualización sólo se puede instrumentar trivialmente cuando se es capaz de elegir un curso de acción con respecto a otro. En realidad, los dos criterios más generales existentes al respecto, el deontológico-kantiano y el consecuencialista-utilitarista, se reducen a uno, que supone no considerar a los

demás seres humanos como instrumentos para conseguir nuestros propios fines, especialmente en el primer caso. Claro que aquí sucede como en la pretensión de suprimir toda metafísica de la actividad científica, porque, ¿cómo sabemos fehacientemente que en la consecución de nuestros propios fines no hemos «utilizado» a nuestros congéneres, máxime considerando que eso es precisamente lo que estamos haciendo constantemente aunque sea de un modo un tanto opaco? (Y quizá no tan opaco, porque sabemos de sobra las miserias a las que están sujetos nuestros congéneres que no tienen lo suficiente para salir mínimamente adelante y creemos, como quizá sea así, que no podemos hacer nada, pero esto es demagogia profunda, claro.)

Por añadidura, otro problema importante a plantear de manera previa es que si la potestad de elegir nos introduce en un mundo moral, no podemos tampoco excluir a los seres vivos no humanos. Por ejemplo, cualquier ser vivo al que se le ofrezca una variedad de dietas elegirá consumir aquella más idónea a sus apetencias, que en circunstancias normales coincidirá con sus intereses de supervivencia y reproducción, como nos ocurre a nosotros mismos. Es verdad que podemos «meternos» en profundidades y calificar la capacidad de elección humana como esencialmente más refinada que la de cualquier otro ser vivo. Pero, en el contexto de «punto de partida» que nos ocupa, más que de establecer comparaciones, se trata de

matizar principios de actuación. Y los dos principios cotejados, «no utilizar a los demás» y «ejercer la capacidad de elegir», no separan a los seres humanos de los demás seres vivos, aunque en éstos todo ocurra a nivel mecánico-instintivo. Esto sucede aunque nosotros tengamos «buenas intenciones», no atribuibles a los otros seres vivos (recuérdese el chascarrillo de que «el infierno está lleno de buenas intenciones»). Y es que las «buenas intenciones», como bien se sabe, pueden ser una máscara para intenciones más dudosas, máscara no necesariamente adoptada de un modo deliberado, porque como asimismo bien se sabe, el «autoengaño» está a la orden del día.[18]

Además, la intención de hacer el bien nos impulsa primeramente a proteger «a los nuestros», a los más cercanos, como bien observó y recalcó en su día David Hume. De nuevo, los otros seres vivos hacen otro tanto, aunque, también de nuevo, la actuación no llegue a ser tan refinada (consciente) como en los seres humanos. Refinamiento, todo hay que decirlo, que funciona en dos direcciones, porque se puede ayudar al congénere con refinamiento y destruirlo con idéntico refinamiento. Además, dicho refinamiento es retórico más que otra cosa; lo que ocurre es que en el caso típicamente animal es el instinto el que actúa, y en el caso humano es normalmente la autoconciencia la que asume la acción, es decir, en un caso actúa el piloto automático y en el otro la conducción es

manual. Que prime una acción o la otra depende de la complejidad del medio por donde se conduce.[19]

Nosotros, como cualquier ser vivo, nos «despertamos» en un mundo del que depende enteramente nuestra existencia provisional. Ese mundo contiene los recursos que hacen posible nuestra supervivencia directa e indirecta (reproduciéndonos). Pero como muy obviamente matizara Darwin, a partir de una de sus lecturas del *Ensayo sobre el principio de la población*, del reverendo Thomas Malthus, no hay recursos para todos los organismos que pueden ser, lo que implica una lucha por la existencia. La razón de ser es en efecto la lucha por la existencia, mientras que el altruismo recíproco, por muy viciado que sea, es una relación entre iguales. La lucha se impone entre los grupos ganadores, que quieren mantener la situación que les beneficia, y entre los grupos perdedores, que quieren ocupar el puesto de sus antagonistas. Es decir, que esa supervivencia directa e indirecta depende de que se localicen los recursos adecuadamente y de que se llegue a los mismos antes que los demás, solos pero por lo general en compañía de otros. O que si se llega después se tenga la capacidad de «invertir los términos». Queda lejos de la intención de este escrito hacer una lectura antropológica radical de las ideas de Heidegger (aunque su mismo maestro Edmund Husserl sostuviera esa acusación después de leer *Ser y tiempo*). Claramente, para Heidegger, como para tantos filósofos que no se dedican a la filosofía de la ciencia, el hombre es un ser

tan inefable como indefinible o indescriptible. No poder definir al hombre es antihumanismo, en un sentido no peyorativo, porque toda definición encasilla, y el hombre desde esos puntos de vista no sería homologable con nada. Al decir ontopoético de Heidegger, sobre todo en su segunda época, el hombre ocupa ese lugar de privilegio supraorgánico más que orgánico denominado *Dasein* (el ser-ahí, es decir, el hombre es el lugar donde se asoma el ser, como condición de posibilidad de cualquier evento). Es más, el hombre llega a ser, en ese segundo Heidegger, «el pastor del ser» (el pastor que detectaría en efecto la condición de posibilidad de cualquier evento). Ahora bien, el hombre, para Heidegger, como para Hegel, es temporalidad. Recuérdese que en la *Fenomenología del espíritu*, en los dos primeros capítulos, el hombre es preconsciente; en el tercer capítulo (donde se desarrolla la idea popular, mal denominada, del «amo y del esclavo»), el hombre adquiere autoconciencia, y en los tres capítulos siguientes el hombre alcanza lo absoluto (es decir, en el lenguaje a ras de tierra de Popper, el hombre llega a la conjetura final, inmune a toda refutación por ser ésta la verdad misma, verdad asumible, aunque nunca reconocible).[20]

El camino «evolutivo» que preconiza Heidegger para el hombre es parecido. Para empezar, no hay hombre a secas, hay hombre-en-el-mundo. No se puede separar al hombre de una realidad de la que forma parte de un modo inextricable. En segundo lugar, esa realidad, desde la perspectiva

humana, se compone de un conjunto de utensilios listos para su uso (*das Zuhandene*), de manera que el mundo es como un *kit* de supervivencia. Sólo cuando ese *kit* no funciona en algunas de sus partes, el hombre teoriza, salimos entonces del mundo pragmático para entrar en «otro» mundo metapragmático (*das Vorhandene*), que es el que despierta nuestra conciencia a la perplejidad por lo que no funciona, por lo que ha dejado de ser útil o no lo es. Así, en última instancia, nos acercamos a la música, a la poesía, al arte en general. Es decir, a partir de esa teoricidad, el hombre o bien vuelve por sus fueros (se centra en la cuestión del ser), o bien sigue adelante en su tarea de hacer de todo, una vez hechas las «reparaciones» oportunas, algo práctico, utilizable. Se entra entonces en esa vorágine metafísica que Heidegger describe como el «olvido [gradual] del ser», cuya esencia es la tecnología, que a su vez es la esencia de la ciencia. En ese período se piensa en la esencia de la verdad (o la verdad de la esencia, indistintamente) cada vez menos porque, según Heidegger, la «ciencia no piensa». De hecho, pensar sería dejar hablar al lenguaje (lenguaje que para Heidegger no sólo es «la casa del ser», sino «un regalo del ser» al hombre) en lugar de utilizar el lenguaje como otro instrumento de supervivencia primigenia. Heidegger modela ese camino de perfección en los ejercicios espirituales ignacianos, lo mismo que hace Kierkegaard con sus estudios sobre la religión; en los tres casos hay cuatro fases, y en la cuarta Ignacio se encuentra con Cristo, Kierkegaard con un

Dios desconocido y Heidegger con el ser. Las tres experiencias que se consuman constituyen lo que Heidegger denomina el «evento» (*Ereignis*).[21]

Las intuiciones heideggerianas son altamente sugerentes para la ciencia porque, como se verá especialmente en el último capítulo, esas intuiciones tienen en ciertos casos una traducción antropológica decididamente iluminadora a la hora de efectuar esa síntesis que nos preocupa entre lo que es ciencia y lo que no lo es, traducción que no va en detrimento ontoepistémico de ninguna de las partes. Para decirlo en una frase: es como si la fuerza ilocucionaria del naturalismo darwiniano fuera suministrada por el discurso heiddegeriano.

La dirección y perspectiva de la historia de Occidente

En la biología vigente, todo organismo viene descrito en primera instancia por su fenotipo, que por supuesto sólo incluye características orgánicas (anatómicas, fisiológicas, etológicas), porque desde la ciencia mecanicista no hay más. Lo que ocurre es que, desde la ciencia mecanicista, como ya se ha visto, todo puede ir a mejor, y se contiende que así es desde los criterios epistémicos más variados (positivismo, falsacionismo, relativismo, instrumentalismo). Desde la interpretación darwinista más genuina, empero, no es así. Existe una gran resistencia entre los compromisarios implicados en ver un progreso, un ir a mejor en la escala

filogenética, aunque por otro lado se piense, en consonancia con la ciencia mecanicista que es, más bien por coincidencia que por alguna otra razón, que todo ha ido a mejor. Pero ya se ha glosado sobre que la selección natural tiene sus topes y, aunque hasta cierto punto las apariencias engañen, el caso es que si las condiciones son favorables en un plazo relativamente largo, el organismo pierde funciones que, de momento al menos, no precisa, y si, por el contrario, las condiciones se recrudecen, también más bien a largo plazo, hay ajustes, a base de exaptaciones fundamentalmente (véase más adelante) que facilitan la supervivencia y por ende la reproducción. El ajuste por selección natural limitada, en el primer caso se centra en la pérdida de funciones de momento innecesarias, y en el segundo caso incide en el reforzamiento de las funciones que son más necesarias que nunca, es decir, que como Ronald A. Fisher aseguraba, adaptativamente, o sea en consonancia con el medio, el organismo permanece anclado. O como afirmaba el teórico de la evolución, Leigh van Valen, basándose en la observación que hace la Reina Roja a Alicia en *Alicia a través del espejo*, de Lewis Carroll, «cuanto más se corre más se sigue en el mismo sitio»,[22] dicho a la española.

Esta circunstancia, que también se da en el hombre (no habría razón biológica para que así no fuera), tiene en éste sus propias peculiaridades, porque el hombre tiene una dimensión ambiental propia en su adaptación global, que amplía sus horizontes significativamente. Y es que el

hombre, además de vivir en su medio actual, vive en su historia, por lo que precisa explorar dicho medio histórico,[23] puesto que el medio es la fuente de las inducciones que propician la supervivencia de cualquier organismo. Cuando el medio es muy variable de raíz,[24] como en el caso del hombre, es necesario proyectarse al pasado para internalizar inductivamente, desde una perspectiva bio-socio-cultural, esos patrones de variabilidad, e instrumentar así la supervivencia. Entonces, cuando la variabilidad en cuestión, es decir, la variabilidad en el tiempo, no es relativamente significativa, el hombre se instala en su presente y, aparte de la contemplación de mitos o historias fundacionales, no ejerce su historia (historia fría según Lévi-Strauss). Otras veces no es así, como en lo que denominamos, en el otro extremo, la historia de Occidente (historia caliente, asimismo, según el antropólogo galo). Quizá, sorprendentemente, en Occidente, de alguna manera, se vive más en el medio histórico que en el medio actual presente.[25] La historia proporciona un buen catálogo de incertidumbres pasadas que son la base para ilustrar lo que está por venir. Es como si el hombre occidental en su historia efectuara una especie de huida hacia delante, para lo que precisa detectar una supuesta dirección histórica que lo salvaguarde de futuras sorpresas enraizadas en el pasado, al mismo tiempo que se genera una sensación de sentido en esa misma historia. El sentido propicia una dirección hacia algo, y ese algo sería el lugar donde la huida hacia adelante se detendría

para que por fin el hombre pudiera «encontrarse en casa»[26] en su presente, abandonando su historia. El hombre occidental llegaría así a un punto donde los llamados pueblos primitivos llevan ya «toda la vida», independientemente de que el nivel de «salvajismo» no fuera el mismo.

En efecto, el hombre en general y el hombre occidental en particular (aunque todo el orbe mal que bien se va occidentalizando más bien a trancas y barrancas), así como cualquier organismo, tienden a instalarse en un medio lo más previsible posible. Lo imprevisto siempre es una fuente de estrés adaptativo, por lo que el medio que se percibe como heterogéneo, como imprevisible, debe ser corregido, homogeneizado para bien hasta donde sea posible. Esto es precisamente lo que pretende el hombre más afectado al respecto, el occidental y occidentalizado, con la tecnología. Se pretende y se está consiguiendo la creación de un cuerpo tecnológico que amortigüe los imprevistos en el acontecer cotidiano de los seres humanos, que homogeneice el medio para bien, que lo haga lo más previsible posible y que palíe así cualquier tipo de estrés adaptativo en lo posible. Porque el estrés fundamentalmente se ceba en la incertidumbre. Todo organismo tiende así a convertirse en parásito, porque el parásito se remite a un huésped que simplifica y facilita la existencia.

El hombre occidental construye su propio huésped en la tecnología, y la función que pierde es la de su propia

identidad, porque si la tecnología como «huésped» prospera, como parece que es el caso, el medio humano que ha propiciado la propia creación de lo humano se desvanece, idea paralela a lo que Heidegger denomina el tan traído y llevado «olvido del ser». El hombre, en su estrés más profundo, ya no va necesitando esos ejercicios espirituales propuestos ahora más bien subliminalmente por Heidegger, hace poco por Kierkegaard, otrora por Ignacio de Loyola y antes por Johannes Climacus (uno de los pseudónimos favoritos de Kierkegaard), y así sucesivamente.[27] De esta manera, el hombre va desapareciendo como animal autoconsciente y va volviendo al mundo del instinto, como los cetáceos otrora animales terrestres han vuelto al mar, y otrora carnívoros como el panda o el koala han vuelto a la dieta vegetariana (la ley de Dollo en acción).

El medio histórico es el que más hombre hace al hombre, y al mismo tiempo el que más le esclaviza. El hombre puede retozar y disfrutar en su historia, y puede hacer lo mismo en su medio actual. Pero ese medio también le puede causar estrés, al demostrarle que en esencia no es que la historia no tenga ni pies ni cabeza en el sentido foucaultiano antes citado, sino que la historia muestra al hombre como en un espejo lo que el hombre es, aunque algunos, en algún momento (filósofos de la ciencia fundamentalmente) vean en ese espejo un Dorian Gray pletórico que nunca envejece ni se estropea (sino todo lo contrario) y otros vean al auténtico Dorian Gray en su decrepitud y miseria crecientes. Las dos

visiones son ensoñaciones de optimistas y pesimistas, respectivamente. Lo que se ve desde la barrera, biológicamente, es un organismo como cualquier otro en su devenir, un organismo que necesita sus recursos y que para obtenerlos tiene que privar «al otro» de los mismos porque, como se suele decir a falta de más argumentos, que no los hay, ésa es la ley de vida malthusiana (o neomalthusiana si se prefiere, dado que las circunstancias externas han variado, aunque no la esencia del fenómeno).

Pero dejemos de momento las generalidades al respecto, por muy pertinentes que se considere que éstas sean, y retornemos a detalles relevantes de ese medio histórico que en su atracción nos encarcela y nos refleja de las mil maneras posibles que tenemos de interpretar la historia, aunque la visión derivada de Darwin, que es la que nos une a todos, vivos y muertos, sea la que prime en estas líneas.

En la historia humana, en el medioevo, el hombre «que controla» está tan distante de la divinidad salvadora que añora que todos los atributos de ésta sean negativos. Se sabe lo que Dios no es, pero no lo que es (de alguna manera es el hombre el que está en el centro y no Dios, como se suele discernir tradicionalmente). Con la revolución burguesa (revolución humanista en general), el nuevo hombre «que controla» no se impone limitaciones basándose en su razón (creadora e instrumental), y ocupa el lugar de Dios (representante del antiguo orden). Será entonces Dios, en consecuencia, quien esté en el centro, y no el hombre como

se suele dictaminar. El hombre crea así al superhombre como modelo de lo que quiere ser, no ya dependiendo directamente de la divinidad sino en connivencia con la misma; esto es en esencia el protestantismo. A pesar de todo, el comportamiento «irracional» sigue imperando, y alcanza una cierta culminación en la guerra de los Treinta Años (considérese la crítica proto-antihumanista de Nietzsche, a propósito del dios loco/tonto/cruel tradicional, lo que se añade a su teoría del superhombre y fomenta la «aplicación» hermenéutica posterior de Sombart-Spengler, que un tiempo será también la de Jürgen-Heidegger). Y culmina del todo, de manera más que contundente, en dos guerras «mundiales» (guerras civiles occidentales).

En el nuevo «antihumanismo» más reciente, potenciado desde la ciencia, sobre todo por la biología (y desde la filosofía por el estructuralismo de Lévi-Strauss y secuelas irracionalistas donde las haya con la «crítica literaria» como timón de proa), la «razón» ni crea ni regula, sino que son las pasiones humanas las que lo hacen, circunstancia en la que ya insistían Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, pero sobre todo David Hume, primero, y Charles Darwin, después. Se impone, entonces, en la actualidad, la vuelta a una nueva «teodicea», esta vez naturalista, posdarwiniana por momentos, sobre la base de un «respeto» a la naturaleza (parte de esta naturaleza es la naturaleza humana, relativamente variable, en forma de pulsiones fomentadas e instrumentalizadas por la razón). Incidentalmente, el

«cambio» de *chip* humanista está bien representado por la metáfora existencial de *La Chute*, de Albert Camus.[28]

El denominador común en la biología darwiniana

La cuestión es, dadas las teorías culturales al uso, ¿cómo se puede estudiar al hombre —de forma diferente a los animales— sin conocer sus limitaciones biológicas provenientes de los distintos medios «físicos», «históricos» y «sociales» en los que vive, se desarrolla, evoluciona/involuciona y muere? Prácticamente los mismos genes están en todos los organismos (considérense los genes hox, como ejemplo más paradigmático).[29] Lo que varían son las interacciones entre esos genes y sus efectos de posición en general, igual que tenemos diferentes promotores tanto genéticos como ambientales (culturales). Por ejemplo, tenemos el paralelismo entre la neotenia en humanos y animales domésticos. Además, se da el efecto determinante de los estimados como períodos críticos en el desarrollo extrauterino (e incluso intrauterino). En los llamados animales superiores, las pautas comportamentales que van a regir en la vida del organismo se fijan en una edad temprana en sus líneas maestras (pero matizadas según sean los estímulos ambientales en diferentes períodos críticos). Las líneas maestras están centralizadas en el cerebro, de manera que su instrumentación se traduce en los comportamientos necesarios para la supervivencia y reproducción en los

medios «esperados» (comportamientos que, en el hombre, según la terminología de David Hume, se engloban en pasiones —pulsiones para Lacan—) y se llevan a cabo (se subraya) por el potencial instintivo-racional incluido en el cerebro. La manera de decirlo de Hume remite a que la inteligencia está al servicio de las pasiones, es decir, que no es la inteligencia la que controla las pasiones, sino al revés; la inteligencia «vale» para pensar cómo alcanzamos los objetivos que nos resultan apetecibles pasionalmente, es decir, *pulsionalmente*. Las líneas de comportamiento futuro se fraguan en las experiencias más tempranas, que cuanto más se repitan más marcan la pauta para las actuaciones del adulto (por ejemplo, si el adulto varón como pariente próximo abusa una y otra vez del nuevo individuo a su cuidado, el adulto varón, aunque sea pariente próximo, pasa a ser el enemigo potencial preferente de ese nuevo individuo).

En general, en la naturalización del conocimiento se plantea una traducción de la filosofía y los criterios no naturalistas a la vertiente naturalizada. Porque desde la filosofía y el humanismo, y expresamente desde el antihumanismo (como última versión del humanismo tan manido ya intelectualmente que pierde su potencial diferenciador), se especifica que el hombre tiene cometidos que realzan su situación respecto al mundo animal.

Es verdad que a lo largo de la historia de Occidente desde la revolución neolítica (agrícola) ha habido tendencias

naturalizadoras que en un principio siempre han sido minoritarias. El caso es que, una vez que el hombre adopta un modo de vida agrícola, queda confinado en centros primero rurales y luego urbanos, que hacen que su comportamiento pierda el carácter nómada que lo caracterizaba y adopte un sedentarismo que lo diferencia drásticamente de su modo de vida anterior, así como del resto de los animales (exceptuando los que son domesticados). De esa manera, la vida humana (y la animal asociada) se resuelve en entornos anti-naturales, lo que provoca que esos mismos entornos generen expectativas anti-naturales, sean éstas sobrenaturales (teología) o metanaturales (metafísica).

El hombre agricultor entra en un nuevo período vital en el que se estanca, en el sentido de que aunque convertirse en agricultor sea una solución de emergencia, la salida a su vida anterior queda bloqueada. La agricultura resuelve sus problemas de supervivencia de un modo más estable, aunque paradójicamente éste sea más precario, porque la alimentación es de bastante peor calidad, como ya se ha cotejado. Pero esa estabilidad es la que prima, en el sentido antedicho de que su mundo se vuelve más previsible y por tanto orgánicamente más apetecible. Además, y éste seguramente es un factor añadido crucial, los excedentes se almacenan para solventar alimentariamente las épocas más deprimidas del año agrícola e incluso de campañas agrícolas malas. Este modo de vida más previsible, además de

estimular el crecimiento demográfico —porque en todo organismo cuando hay más energía alimentaria disponible para sobrevivir, hasta cierto punto independientemente de su calidad, esta energía se traduce mayoritariamente en un aumento del potencial reproductivo—, estimula igualmente la inmigración violenta (invasión) o pacífica (inmigración) a dichos centros,[30] y se potencia asimismo una jerarquización que llega a acentuar el carácter social tripartito que, como ya se ha indicado en varias ocasiones, Georges Dumézil observara interculturalmente.[31]

Como consecuencia de la instalación en un modo de vida agrícola, el hombre no sólo gestiona la adopción de un medio vital más previsible, generándose al mismo tiempo una jerarquización social más drástica que la existente en el estado nómada, sino que principalmente en los estamentos que dominan (las «clases», «castas» pertinentes) en esta nueva forma de vida, mucho más halagüeña en sus predicciones, se extrapola la sensación vital misma, de modo que la muerte como «final de trayecto» es más difícil de aceptar. Bajo el amparo de historias míticas anteriores al período sedentario, se crean expectativas de inmortalidad que dan lugar no ya a mitologías más complejas sino, lo que es mucho más significativo, al pensamiento filosófico. En apariencia esto puede tomarse como una primera naturalización, especialmente en el caso de los griegos, pero no es así en absoluto.

En las colectividades afectadas con la agricultura comienza la ya aludida mecanización de la existencia humana. Se van creando tanto núcleos rurales como urbanos, y al buen decir ya clásico de Durkheim, las cosmovisiones humanas, que se diseñarían con arreglo a la estructura social existente, van modificándose en función del cambio en esa estructura. Lo que se ha venido llamando, casi coloquialmente, pensamiento filosófico es en principio y en el fondo una manera de engranar esa estructura cambiante. En efecto, el cambio general suscita cuestiones que atañen a las razones para explicar ese cambio. Y es que ese cambio en primera instancia atenta contra la biología en su etología, en el sentido de que un nuevo medio, como lo constituye el modo de vida sedentario, precisa de una alteración comportamental, es decir, etológica, alteración que se debe solventar de momento sobre la base etológica que ya existe.

Porque el tránsito de nomadismo a sedentarismo es súbito en términos eto-genéticos. No ha habido tiempo para el ajuste mínimo ecotípico que casi siempre se efectúa a cámara lenta por selección natural. De modo que lo que hay que instrumentar, en el sentido posmodernista que le diera Jean Baudrillard, son simulacros, como son las aplicaciones de pautas etológicas anteriores a nuevos escenarios.[32] Estos simulacros se plasman en lo que también desde el ángulo

humanista se denomina pérdida de sentido existencial. Y es que la existencia tiene un sentido tácito cuando existe un acoplamiento genético-ambiental más bien satisfactorio (estadísticamente esperable) en el organismo, sentido que precisamente por existir con cierta holgura no se percibe conscientemente. Todos respiramos sin darnos cuenta mientras no nos falte el aire; una vez que nos falta nos damos plena cuenta existencial de su presencia (o más bien de su ausencia). Un nuevo medio lo suficientemente novedoso induce esa sensación de que lo que se hacía hasta el momento ahora se hace con cierta dificultad, porque las pautas de comportamiento quedan desfasadas. Claro está que si el desfase es demasiado drástico, la extinción está a la vuelta de la esquina. Si no es así, el comportamiento se potencia en primera instancia a base de simulacros etológicos, y si la situación prosigue, se va consolidando gradualmente un acoplamiento entre el nuevo medio y las propensiones biológicas (genéticas), por ese proceso de selección natural limitado que se ha glosado en el capítulo anterior. Además, se producen cambios en los cánones culturales existentes, lo que tiene máxima importancia al principio del proceso.

Hoy en día es ya doctrina científica muy trillada —aunque como toda doctrina siempre discutible—, que en los ya 12.000 años de historia (en números redondos) del hombre neolítico (hombre sedentario), especialmente en Occidente, las propensiones biológicas siguen siendo en sus líneas

generales prácticamente las mismas, aunque el proceso de selección natural nunca cesa. Claro que en 12.000 años no ha habido tiempo para el acoplamiento genoma-medio de que se trata. Pero la cuestión, se insiste, es que, principalmente en Occidente, los cambios en el medio han sido acumulativos en tres fases relativamente claras. Es decir, hace escasamente medio milenio, por dos razones especialmente destacables (una bastante clara y otra un tanto discutible), se inicia en Occidente el proceso que llevaría a la revolución industrial, lo que supondría el cambio de medio añadido del que todos somos históricamente conscientes. La razón clara se remite a la tecnología importada de Oriente, en ese tripartito tecnológico que suponen la pólvora, el papel y la brújula. Y la razón un tanto discutible —que se da principalmente en Occidente, y muy posiblemente por segunda vez,[33] desde la experiencia greco-romana (valga el anacronismo)— es la subversión social que significa el ascenso social del burgués (el morador de los centros urbanos, que incluye al mundo artesanal en sus diversas facetas, manuales y no manuales). El artesano de los centros urbanos promueve su estación social con respecto al poder establecido principalmente por medio de préstamos dinerarios a ese poder, hasta el punto de que la dependencia llega a ser lo suficientemente extrema para potenciar un cambio social permanente, especialmente y en primer lugar en Inglaterra. Posiblemente, por poner una fecha, el cambio se oficializa con la ejecución del

Estuardo Carlos I en 1649 a manos de los parlamentarios (supervisados desde cerca por Oliverio Cromwell).

Un cambio social siempre supone un cambio de medio. Ocurre con la revolución agrícola y empieza a ocurrir principalmente en Occidente en el Renacimiento, y el proceso se va consolidando hasta su establecimiento indudable en la revolución industrial, que coincide con el magnicidio del Borbón Luis XVI, en 1793, en términos análogos, más que similares, a los del monarca inglés Carlos I.

El cambio de medio en cuestión es en principio tan sutil como drástico, porque de lo que se trata es del cambio en la legitimación de los nuevos poderes. En efecto, para que exista un mínimo de paz social que mal que bien facilite la convivencia, la situación social en la colectividad se debe legitimar mínimamente (siempre mínimamente porque, recuérdese, no hay de todo para todos, ni mucho menos). Es decir, se debe llegar al convencimiento mancomunado de que las cosas son como son porque deben ser así, al menos por el momento.

En Occidente, desde la consolidación también creciente de la Iglesia de Roma, el papado llegó a ser una fuente de legitimación fundamental en toda la amplia zona de su influencia. Desde la instauración del cristianismo por el emperador Constantino hasta la instauración de una ortodoxia al respecto por el emperador Teodosio, el poder de

los papas como fuerzas legitimadoras del poder establecido fue siempre creciente. El primer papa con ese poder fáctico es posiblemente san Dámaso (papado entre 366 y 384), y quizá el primer hito más que relevante al respecto lo constituye, cuatro siglos después, la coronación (unción) de Carlomagno por León III, que marca el inicio del Sacro Imperio Romano Germánico (*Heiliges Römisches Reich*) aunque la expresión no adquiere vigencia hasta mediados del siglo XIII. Más tarde, a inicios del siglo XIII, con el aumento del llamado poder temporal de los pontífices, el poder legitimador de Inocencio III, y un siglo después el de Bonifacio VIII, llega a unos excesos tan desafiantes que el papado colisiona con los que empiezan a ser los monarcas absolutos de la época (especialmente en Francia). Comienza entonces una decadencia de ese poder legitimador, entre los papas franceses de Avignon primero y, justo a continuación, con el llamado cisma de Occidente. Esto indirectamente favorece la revolución burguesa en ciernes y, con ello, el advenimiento de la nueva cosmovisión que daría lugar al protestantismo en sus diversas formas, así como la división de Occidente en dos bloques, el dominado por la Reforma, y controlado por la burguesía más que emergente, y el de la Contrarreforma, donde el antiguo orden persiste aunque sea más bien a trancas y barrancas.

El nuevo medio burgués exige una nueva legitimación, que adopta distintas formas según el contexto bio-socio-cultural en el recinto occidental. En general se da una

desconexión, a trompicones más que gradual, con la Iglesia de Roma, que se identifica con el antiguo orden. Identificación que se afianza en zonas predominantemente católicas con la Contrarreforma. En los otros sectores, las Iglesias reformadas no suministran el poder legitimador que tuvo otrora la Iglesia de Roma, lo que se traduce en la exploración de nuevas vías legitimantes, que vienen a ser vías secularizadoras, por eliminación de lo teológico, que pierde ese fuelle legitimador ya desgastado. En ciertos casos, como los de Maquiavelo, Bodin, Hobbes y el mismo Locke, seguido ya a cierta distancia en el tiempo por Montesquieu, la secularización adopta formas naturalistas de diversa índole. En Maquiavelo, el naturalismo se remite en su fondo, si no enteramente en su forma, al de los sofistas griegos, bajo el principio de que, en esencia, cada uno vaya a lo suyo, por las buenas o por las malas, para salir adelante, lo que implica la utilización de la religión, la política y la ética como instrumentos para conseguir los propios fines, y no como forjas de principios para dar sentido a la propia existencia y a la del mundo. Como se observa, lo que diseña Maquiavelo (en su resentimiento, por sus reveses políticos) son los simulacros etológicos a los que antes se ha hecho referencia. Muerta, o muy debilitada, la legitimidad imperante, los restos de la misma se utilizan sin fe ciega en su instrumentación. Simplemente, esos restos se instrumentan pragmáticamente porque se adquiere una nueva fe dubitativa, simulacro de la anterior en su eficacia.

Bodin amortigua el cinismo bruto de Maquiavelo y arguye con cierto candor sobre la necesidad de una legislación sin privilegios claros con respecto a terceros en discordia.

En otros casos, como el de Hobbes,[34] la pretensión es hacer de la legitimidad imperante un factor naturalizado, con el argumento de que o bien seguimos como antes o bien revertimos a un estado de salvajismo en que la vida será corta, embrutecida y cruel para todos (*solitary, poor, nasty, brutish, and short*). Es decir, lo que ha funcionado hasta ahora lo ha hecho como consecuencia de que en algún momento, no necesariamente histórico, se efectuó un pacto social, en los términos existentes en el antiguo orden, para poder proseguir con una vida relativamente más amable en beneficio de todos, creándose así una especie de monstruo protector, el Leviatán, que sostuviera nuestro modo de vida de un modo relativamente más soportable, aunque siempre precario.

Con Locke, ya instaurado en lo que es la nueva burguesía en plena formación, aparecen formas de legitimación menos toscamente cínicas y más pomposamente igualitarias. Es decir, en el nuevo orden, una vez que éste se va imponiendo, y después de las múltiples guerras de religión acaecidas en su devenir (que son guerras políticas entre el nuevo y el antiguo orden, porque la religión más que una máscara es por aquel entonces un estandarte de actuación) se arguye a favor de la tolerancia como excusa de emergencia para convivir, y es la razón humana la que aparece como fuerza

legitimadora sustitutoria de lo divino. Fuerza en principio tan débil como paradójicamente eficaz, lo que ya percibe con asombrosa sensibilidad el mismo David Hume, que termina sus días como subsecretario de Interior para los territorios del norte del Reino Unido, y que se instala cómodamente en Edimburgo como el *bon viveur* que siempre fuera cuando pudo serlo.

Las tesis de Locke fueron refinadas de un modo retórico un tanto ingenuo por Montesquieu, en la línea de Bodin, aunque en teoría la separación y propuesta de reinstauración de los tres poderes del mundo clásico (el ejecutivo, el legislativo y el judicial) fuera una fuente de legitimación racional nada desdeñable para el mundo naturalizado burgués, que se impondría cada vez más en Occidente hasta el día de hoy.[35]

De hecho, en las islas Británicas llegan a convivir el antiguo orden con el nuevo, en una Iglesia controlada honoríficamente por el monarca constitucional de turno, pero semioficialmente por el arzobispo de Canterbury y un clero anglicano que elije como doctrina legitimadora la teología natural, que es un híbrido entre teología y naturalismo. Y ya se sabe, especialmente desde Mendel (por así decirlo), lo que ocurre con la progenie de los híbridos cuando hay tal progenie: que, por dar rienda suelta a la metáfora, se obtiene un cuarto de teología pura, un cuarto de naturalismo puro, y la mitad son híbridos otra vez. La pregunta es: de esas tres alternativas, ¿cuál es la más

adaptada? Bueno, pues dado el medio que se va formando, la que resulta ser más adaptada/adaptable, con el tiempo, es el naturalismo puro, cuyo máximo valedor sería Darwin.

En Francia, la situación se complica. El monarca superabsoluto que es el Rey Sol se mantiene en un estado esplendoroso en su corte, pero de un modo cada vez más corrupto, de manera que la legitimación del antiguo orden es cada vez más inexistente. Incluso el rey en algún momento llega a ser excomulgado, y, además, por uno de los papas más respetados de la historia de la Iglesia, el beato Inocencio XI, que en 1688, en efecto, comunica a Luis XIV, en privado, que él y sus ministros quedan fuera de la Iglesia. Pero la emergencia de una burguesía tipificada —esta vez más que por artesanos propiamente dichos por administradores que se convierten en nobles de baja alcurnia (Descartes es un típico representante de este estamento)—, en un ambiente católico que ya es protocolario en lo que respecta a la extracción social, da paso a un deísmo secularizador feroz, encarnado por Voltaire (aunque no por su hermano mayor Armand), que toma forma en *l'Encyclopedie*, en la cual se propicia una primera y muy inocente naturalización, porque se subsume en una fe ciega en la razón humana como poder legitimador, como si ésta no fuera un producto natural a pesar de las especulaciones mucho más sujetas a derecho biológico, tanto las del barón de la Mettrie como las del más conservador conde de Buffon, alternativa evolucionista al protestante fijista Linneo (con matices).

En las zonas germanoparlantes y áreas de influencia donde la reforma alcanza su máxima expresión (fundamentalmente Suecia a pesar del desplante de la reina Cristina), la legitimación de los nuevos poderes fácticos está mucho más diversificada, principalmente porque el sur sigue bajo la influencia, aunque decreciente, de la Iglesia de Roma, y el norte da pábulo a un puritanismo pietista que acepta una realidad legitimadora dentro de cánones ontoteológicos, tan estrechos como en potencia doctrinalmente explosivos. El desarrollo de la denominada *Naturphilosophie* es en realidad otra naturalización incipiente a gran escala, que desembocaría por un lado en el idealismo ateológico alemán encarnado en las figuras poskantianas de Fichte, Hegel y Schelling y, por otro lado, en el irracionalismo naturalista, primero incipiente en Schopenhauer y luego llevado muy al límite por Nietzsche y por la gran mayoría de coetáneos alemanes en los que éste se inspira.[36]

Y todo ello, no se olvide, por el afán legitimador en las colectividades humanas que se asientan en una realidad desequilibrada («injusta») en que no hay, ni mucho menos, de todo para todos. Lo que implica que, en un nuevo orden, una actividad adaptativa fundamental será la de tratar de consolidar una situación social precaria para muchos, de manera que los que estén relativamente bien asentados construyan la retórica adecuada para convencer a propios y ajenos de que el orden social existente o es el mejor o es mejorable por la razón, e incluso automáticamente por la

historia (Karl Marx).[37] Sí, la filosofía en su episteme nos lleva a los recursos primero casi a tientas (por la oración) y luego por la ciencia (otra manera de orar, según dice, en pleno siglo XVII, Lord Boyle, padre de la química moderna).

La ciencia y la tecnología como actividades etológicas

La historia de la ciencia es tan larga como la historia de la humanidad. Sin embargo, cuando se habla de historia de la ciencia propiamente dicha, el referente es Occidente, así como la controvertida revolución científica que tiene su inicio en el siglo XVI y sigue una dinámica imparable hasta la fecha. No obstante, dicha revolución científica, en todo caso, sería en realidad parte de la revolución burguesa en un sentido amplio. Revolución acaecida en primer lugar en Holanda, luego en Inglaterra, a continuación en Francia y Alemania, y posteriormente en Estados Unidos y Japón. De forma gradual y, un tanto desigual, se van incorporando a esta revolución otros contextos culturales, como pueda ser el hispánico.

La llamada ciencia moderna está, pues, íntimamente ligada a la burguesía emergente, porque es precisamente esa burguesía la que se dedicaba a resolver los problemas técnicos y de mantenimiento, podríamos decir, que les ocurrían a los que controlaban el antiguo orden. Esta circunstancia se daba tanto en Occidente como en cualquier otro tipo de civilización donde se hubiera consolidado una

revolución agrícola, fuera China, el mismo Japón clásico o Egipto.

Claro que si esa subcultura de mantenimiento alcanza el poder, como ocurrió en Occidente, además de tratar de legitimar políticamente la propia situación en contra de los valedores analíticos del orden anterior, practica su actividad, la artesanía de mantenimiento, pero ya de un modo especialmente refinado y desde la perspectiva del poder. En una frase, la artesanía de los que llegan a más pasa a llamarse ciencia y tecnología, mientras que la artesanía de los que se quedan atrás se sigue llamando artesanía y oficios varios. Para el antiguo orden, todo lo que no es arte, teología y filosofía inefable es mantenimiento, como lo es para la denominada cultura humanista desde la derrocación del antiguo orden hasta ahora.

De manera que la ciencia como teoría del conocimiento se practica en otros períodos por individuos ubicados en contextos sociales parangonables a los renacentistas, singularmente por Aristóteles, por Arquímedes, por los expertos ubicados en la biblioteca de Alejandría y luego, saltándonos a los prácticos romanos y haciendo un apartado en el siglo II, por Galeno y Ptolomeo, figuras un tanto icónicas. Acto seguido hay un salto para-epistémico hasta los frailes oxonianos de los siglos XIII y XIV —haciendo previamente también un alto en el papa del milenio, Gerbert d'Aurillac, alias Silvestre II. Todos estos hitos de ocasión se constituyen en su conjunto en el eslabón principal, previo al

Renacimiento, tan bien estudiado por otra parte, ya tiempo ha, por el filósofo e historiador de la ciencia Pierre Duhem.[38] La ciencia entonces pasa a ser actividad de burgueses socialmente bien asentados e incluso ociosos, pero que reciclan el saber y experiencia de sus linajes de artesanía a ciencia. Es decir, que la actividad etológica a corto plazo en un medio nuevo (contexto social nuevo) ni se crea ni se destruye, sino que simplemente se transforma. Primero culturalmente y luego, si hay tiempo, se consolida, pero siempre de un modo más propiamente bioantropológico. Los nuevos burgueses bien asentados entran en una situación de simulacro etológico, y esta circunstancia marca el origen próximo tanto de la ciencia occidental como de la tecnología propiamente dicha. Y el valedor oficial que legitima esta actividad es, en un principio, el ilustre inglés lord canciller de Jacobo I, caído en desgracia por delitos económicos, Francis Bacon.

Bacon[39] proclama que para cultivar la ciencia, cuyo resultado no debe ser otro que el desarrollo de una tecnología que mejore la condición del hombre, hay que tener un corazón puro y limpio, para saber leer y aprender de la naturaleza sin prejuicios. Al interpretar esta tesitura etológicamente, Bacon nos invita a instalarnos en un nuevo medio donde el acceso a la verdad, es decir, a su percepción, no se vea impedido por los prejuicios que, según él, asolaban a los griegos clásicos, especialmente a Aristóteles, y que luego se extenderían por todo Occidente. Estos prejuicios

serían como ídolos que limitarían nuestra actividad, cercenando nuestra etología y afianzando la cortedad de miras que hemos desplegado hasta la fecha. Así, serían denostables los ídolos de la tribu, que consistirían en contemplar la naturaleza con el provincialismo de la propia ubicación, es decir, un medio reducido a límites un tanto estrechos que harían de nuestro potencial etológico un despilfarro innecesario. Lo último sería, en efecto, como si nos confináramos en un zoo, limitando drásticamente nuestra capacidad comportamental al respecto. Habría que rechazar igualmente los ídolos de la caverna que, de nuevo, constituirían el límite provinciano, esta vez referente a la propia educación, tributaria de una cortedad de miras igualmente innecesarias, como mostraría nuestra apertura a los grandes inventos orientales de la pólvora, el papel o la brújula. Especialmente limitantes serían los ídolos del mercado, que tipifican la filosofía vigente, que sería un aristotelismo precisamente sujeto al culto a esos ídolos, como lo habría sido siempre. Y finalmente estarían los ídolos del teatro, que señalarían las limitaciones de nuestro propio lenguaje. En fin, para Bacon, la implicación expresada en un lenguaje actual es que somos seres con una etología potencial lo suficientemente rica para salir del recinto limitado de nuestros propios prejuicios.

Claro que el discurso baconiano indicaría que ya vivimos en otro mundo localmente más justo y abierto y que tenemos que actuar en consecuencia. En un sentido

biológico, ese mundo en que se constituye Occidente sería un recinto menos hostil y agresivo, a pesar de nuevas guerras, nuevas masacres y nuevas incomprensiones por parte de los actores del momento, porque los ídolos en cuestión todavía tendrían multitud de adoradores. Pero la nueva riqueza en Occidente, propiciada en no poca medida por los resultados del descubrimiento y conquista de las Américas, genera por momentos una adaptación biológica más suelta y menos afianzada en los rigores de otras épocas. Según la interesante tesis de Norbert Elias, el proceso de civilización suprime la violencia física relativamente, aunque genere la violencia dialéctica de los cortesanos, lo que es de nuevo un simulacro de violencia que hace de la vida cotidiana en todos los estamentos algo menos brutal y oneroso en su forma, que no en su fondo. Lo que detectó Foucault en los años finales de la década de 1960, lo habría detectado Elias 30 años antes, y con mucho más rigor histórico si no literario.[40]

Descartes, como Bacon, también señala el advenimiento de un nuevo principio libre de prejuicios que engloba en la detección de ideas claras y distintas, y que no es más que ese nuevo escenario dominado por los que, como él, son plebeyos venidos a más y constituyen la nobleza menor en que fundamentalmente se empieza a manifestar la burguesía francesa. De nuevo, la percepción es, a pesar de las nuevas guerras, que, gracias a las especulaciones científicas y al nuevo conocimiento tecnológico, lo que antes era brutalidad

y violencia extremas ahora se torna en algo más controlable. Y todo ello a pesar de esa terrible guerra civil europea que fue la guerra de los Treinta Años en la que Descartes en buena medida se vio involucrado.[41]

Históricamente se atribuye a Bacon la proyección del denominado método inductivo, aquel que sostiene que todo nuestro conocimiento se reduce a inducciones y todo aquello que no sea inductivo es decorado prejuicial o metafísico. El problema es que los conceptos participantes en las inducciones no son, como diría Aristóteles, géneros o clases naturales, y de esta manera nuestras inducciones no serían más que regularidades interpretadas que instrumentamos para nuestra supervivencia. De hecho, si tenemos que hablar de avance de la ciencia en términos que no sean autocomplacientes, de lo único que podemos tratar es de simplificaciones y secularizaciones, que en realidad también serían simplificaciones ontoepistémicas en la línea de «lo bueno, si breve, dos veces bueno», noción que sería a finales del siglo XIX y principios del XX el núcleo de la filosofía de la ciencia positivista del maestro de filósofos-científicos Ernst Mach.

En efecto, siguiendo el eslogan biológico-adaptativo de que la función hace al órgano y, por el contrario, la falta de función reduce al órgano a algo vestigial, lo que se quiere decir es que el órgano que se expande en su acción, por así decirlo, es aquel cuya función creciente beneficia al organismo. Pero bio-adaptativamente es mucho más

interesante el caso inverso, es decir, el órgano que en gran medida está de más constituye una carga para el organismo, y en ese sentido su desaparición beneficia al organismo. Por supuesto que esta última consideración hay que acotarla dentro de los límites biológicos de siempre, porque no hay que olvidar que el organismo siempre se constituye en un conjunto armónico, aunque no con la rigidez que estipulaba Georges Cuvier.

Entonces, abundando en esta tesitura, una teoría es como un órgano cerebral virtual, que si está demasiado sobrecargada/o de conceptos y descripciones no estrictamente necesarias, entonces todo ese exceso constituye una carga onerosa que, como los sueños goyescos, generan monstruos epistémicos. Es decir, que la simplificación teórica siempre es una ventaja, tanto para el organismo humano como para cualquier organismo que incluya presupuestos innecesarios a nivel instintivo.

Por ejemplo, lo que denominamos secularización sería una simplificación teórica interesante, en tanto en cuanto suprime «intencionalidad» de los procesos que se consideran. Dicha supresión intencional es más metodológica que ontológica, pero de eso es precisamente de lo que se trata, de que en la práctica toda función se considere como si fuera inerte en su base, porque «intencionalidad» implica capricho, o sea incertidumbre voluntariosa, mientras que lo inerte, aunque sea inercia

cuántica, en el peor de los casos implicaría incertidumbre, pero con una probabilidad adscrita.

Claro que toda simplificación teórica es biológicamente rentable, pero lo es especialmente en una colectividad en que la estructura social se ha complicado tanto que se exigen, como si dijéramos, simplificaciones epistémicas compensatorias. Y con el papel instrumentalista de la nueva burguesía tipificada, por ejemplo, por los parlamentarios constitucionales en las islas Británicas y la nobleza menor en Francia, se inicia un nuevo pragmatismo, que simplifica la realidad epistémica de un modo paralelo, y quizá compensatorio, a la complejidad creciente de la realidad social. En este sentido, posiblemente la secularización más notable de los siglos XVI al XIX es el modelo químico de Lavoisier, en que el flogisto como componente del alma y como sustancia con peso negativo desaparece a favor de su teoría del oxígeno, lo que supone una homogeneización de la química más que notable, que a su vez simplifica drásticamente la ontología de lo real.

De igual manera, como ya se bosquejaba casi al principio de estas páginas (capítulo I), la simplificación colosal que efectúa Newton al unir la mecánica terrestre y la celeste hace de la comprensión epistémica algo mucho más accesible. Más tarde, la simplificación de James Clerk Maxwell en sus famosas ecuaciones, aunando electricidad y magnetismo es, como decíamos, otro hito importante en este mismo sentido, como lo es la síntesis que hace Einstein con

la mecánica newtoniana y el electromagnetismo maxwelliano en su teoría de la relatividad. La física del siglo XX se ha caracterizado por una búsqueda creciente en la simplificación de la realidad. En esa dirección, el físico Steven Weinberg, y los colegas del Nobel de Física de 1979 (Sheldon Glashow y Abdus Salam), también dieron un paso importante al unir la interacción electromagnética y las interacciones atómicas débil y fuerte en una sola global, quedando descolgada la gravedad. Tampoco fue nada baladí la correlación estipulada entre la dirección del tiempo y la concepción de materia y anti-materia que Richard Feynman (Premio Nobel compartido de Física en 1965, con Julian Schwinger y Sin-Itiro Tomonaga), como actor principal, llevó a cabo con la creación de los famosos diagramas en su desarrollo de la electrodinámica cuántica.

Otros pasos importantes a subrayar en la simplificación del mundo desde la ciencia de nuevo han tenido lugar desde la biología. Por ejemplo, lo ha sido la caída más bien gradual del vitalismo, como intencionalidad subyacente, hasta el descubrimiento de la estructura de la doble hélice por Watson y Crick. Asimismo, la teoría celular, procedente del naturalismo filosófico germano, que une a vegetales, animales y en realidad a todos los seres vivos, con la inclusión de los eucariotas unicelulares y de los procariotas como elementos intracelulares, además de individuos de pleno derecho (Lynn Margulis), se constituyó en otra simplificación colosal. No hablemos ya de la teoría de la

evolución y de la teoría genética de la herencia, y de la fusión de estas dos concepciones globales en la teoría muy propiamente denominada sintética. Y, ¡como no! la sociobiología, como pretendida síntesis entre sociología y biología, ha tomado forma recientemente (1975) de un modo tan importante como malogrado por lo incomprendida a pesar de su secuela mucho más coherente, aunque lejos de ser en absoluto definitiva en lo que se conoce como psicología evolucionista (1992).

Y es que todos estos procesos que parecerían obedecer a una tendencia teleológica del ser humano hacia la comprensión de lo real, en realidad obedecerían más que a patrones ontoepistémicos propiamente dichos a una ontologización simplificadora del mundo, dentro de la realidad darwiniana de la supervivencia del organismo más apto. Y dicho organismo sería no el más fuerte, ni el más astuto, ni el más sano en el sentido coloquial de los términos empleados, sino que el más apto sería aquel que simplifica su existencia, simplificando su propia estructura e introduciéndose al mismo tiempo en el medio más simple que no exija estar indebidamente preocupado por la supervivencia en ese medio. Expliquemos algo más esta apreciación básica.

Todo organismo en su devenir parece tener dos pretensiones: la primera es hacer de su medio el lugar más seguro y previsible posible, y, la segunda, hacer de ese medio el sitio más accesible en cuanto a la localización de

recursos para su supervivencia y la anulación de peligros potenciales. La seguridad y la previsibilidad en el caso del hombre se consiguen, como se viene diciendo y además es obvio, mediante la tecnología, y la accesibilidad mediante la ciencia. Lo más simple es siempre lo más accesible, en el sentido de que un medio complejo exige una supervisión mucho más trabajosa que un medio sencillo. En todos los casos, todo organismo animal elige su propio medio hasta cierto punto, y por supuesto elige aquel lugar donde se siente más seguro, donde lo bueno o lo malo se ve venir o se percibe con cierta precisión y donde la búsqueda de recursos para sobrevivir lleva menos tiempo por ser el medio menos complejo. Por tanto, el hombre en general y el hombre occidental y occidentalizado en particular tienen la misma pauta de supervivencia que cualquier organismo también en este sentido simplificador, por mucho que la ciencia y la tecnología protagonicen la tarea y tornen la racionalidad humana en algo inefable que, como ya hemos visto, sobre todo en obras anteriores, no es más que delegar nuestra propia defensa en «manos esotéricas», siempre indescriptibles y nunca concretables (lo que debe ser únicamente una solución de emergencia epistémica).

La preponderancia de la etología sexual

En la darwinización de la realidad de última hora ya se ha visto que la unidad de selección, y de supervivencia se

podría decir, no es el individuo, como pensaba Darwin, ni la especie de un modo general, como siempre se ha pensado de una manera tácita, sino el replicador, siendo el gen su representante más plástico.[42] Claro que todo esto tiene su historia externa, porque es con el advenimiento de la burguesía como clase dominante con la que llega el protestantismo en sus diversas formas, y con estas fuerzas sociales toma ímpetu al mismo tiempo el individualismo, principalmente sobre la base de una interpretación personal de la Biblia. Luego, con la posmodernidad, potenciada por el trauma de la segunda gran guerra del siglo XX (especialmente por el Holocausto) y tipificada mayoritariamente por los estructuralistas franceses y secuelas post-estructuralistas, llega la muerte del sujeto, que también se plasma desde la ciencia de un modo aparentemente independiente con la tesis del gen egoísta. Entonces, son ya infraestructuras las que regulan nuestra existencia, es decir, los replicadores de turno que incentivan ciertos tipos de comportamiento que, instrumentados por esa selección natural limitada al respecto, dan como resultado los conglomerados etológicos que somos todos los seres vivos. Conglomerados que por supuesto se asientan sobre una base o soporte anatómico-fisiológico, que en el caso de los vertebrados tiene en el cerebro su base de operaciones centralizada.

Pero los individuos en que nos constituimos no sólo los seres humanos, sino prácticamente todos los complejos pluricelulares en que nos decantamos, sufrimos una vez

completado nuestro desarrollo, y aun durante este desarrollo, un desgaste consabido, hasta que llega un momento en que no resultamos ya organismos viables y acabamos sucumbiendo. Todo este proceso se regularía por esa misma selección natural limitante, que deriva en origen de las especulaciones darwinianas. Por añadidura, hay organismos que además del desgaste en cuestión tienen una probabilidad alta de ser consumidos por depredadores antes de que ese desgaste mal que bien se consume. Entonces, por selección natural, los organismos en cuestión que completen mejor su ciclo vital en un tiempo más corto son los que saldrán especialmente adelante. Los organismos con ese alto riesgo de ser consumidos por otros a una edad temprana alcanzarán antes el estado adulto, y se reproducirán en consecuencia antes que los congéneres que no estén sujetos a esa disyuntiva (todo ello a escala filogenética y orquestado por la selección natural, por supuesto). Vemos que, en cualquier caso, lo que prima es la reproducción, porque, en definitiva, se trunque el desgaste antes o después, el único modo de que los replicadores (pautas hereditarias) vayan teniendo salida es la reproducción de los individuos que los contienen.

Pero desde la perspectiva de la evolución de los organismos, la reproducción es un proceso que se complica de suyo, porque en principio lo ideal en todos los casos sería una reproducción asexual. Necesitar a un congénere para reproducirse complica las cosas, porque el congénere

siempre es un competidor por los recursos siempre escasos de los que disponemos, por lo que la reproducción exige un acuerdo al menos tácito entre las partes, que nunca funciona de una manera ideal. Un organismo siempre tiene que cortejar a la parte que invierte más en el proceso reproductor (la hembra como caso general) convenciendo de alguna manera a esa parte (instintivamente o/y racionalmente, según los casos) de que las intenciones son buenas, en el sentido de que el que invierte menos, en principio al menos, para compensar va a cooperar más de lo que se pueda esperar. Ésta es la sustancia de la selección sexual que Darwin desarrolla en su *Origen del hombre*, es decir, no es el macho el que elige, sino la hembra, que es la que más arriesga, a no ser que haya coacción, como ocurre en toda sociedad patriarcal, humana o no, y aun así.

Es decir, que en general hay un tira y afloja que depende del tipo de organismo de que se trate, y que idealmente deriva en un cuidado común de la progenie que genéticamente conviene a ambos progenitores, aunque, por las razones tantas veces aludidas, cada uno intente que el otro se entregue más de lo debido (engaño y autoengaño). Otras veces una entrega total es potenciada por la selección natural. Por ejemplo, a veces el macho copulador sirve de alimento a la hembra gestadora de los descendientes comunes. La relación nunca llega ser perfecta, porque entre las partes no sólo hay intereses comunes (dar salida en nuevos individuos a los propios genes) sino conflicto de

intereses (los machos copuladores pueden inseminar muchas hembras, pudiendo en principio dar mucha mejor salida a sus propios genes, en detrimento relativo de la salida que tienen los genes de la hembra).[43] Claro que en realidad, en todas las relaciones entre individuos existen situaciones en las que en general priman los intereses comunes, como ocurre entre los parientes que comparten genes, y aquellas relaciones en las que en general prima el conflicto, que son las demás. En la relación sexual, que es obligada, se exacerba el conflicto, para que una parte no se aproveche de la otra, de un modo mucho más extremo que en las relaciones que en principio no son obligadas.

Nos podemos preguntar de nuevo por qué todos los organismos no son asexuales, dadas las complicaciones en cuestión. Parece ser que la teoría más en boga es que se debe a que existe una carrera adaptativa contrapuesta entre parásitos y huéspedes. Dicha teoría se la debemos al auténtico creador de la tesis del gen como replicador en lugar del individuo, Donald William Hamilton[44] (con permiso de George R. Price que completa y generaliza el modelo de Hamilton[45]). Como también se ha señalado con anterioridad, en principio, para un parásito, el huésped ideal es aquel que mantiene su estructura bioquímica generación tras generación. Esta estructura bioquímica se debe en buena medida a los genes, sobre todo a los ciclos metabólicos que se forman en los organismos a partir de esos genes. Claro que, en un organismo con reproducción asexual que

mantiene su genotipo generación tras generación, el parásito se instala en principio sin problemas mayores, y puede ir acomodando su bioquímica a la del huésped de un modo cada vez más completo a lo largo de las generaciones (por selección natural simple y directa). Pero cuando el genoma del huésped varía, ese acomodo es mucho menos factible, de manera que la reproducción sexual sería una defensa contra el parasitismo. Por supuesto que debe haber y hay otras defensas igualmente eficaces, porque si no fuera así, no habría organismos asexuales. Pero así es el proceso evolutivo; existe infinidad de modos de adaptarse dependiendo de lo que esté ahí, biológicamente hablando, de la influencia del medio en sus múltiples factores y de las mutaciones o variaciones que estén disponibles para salir adelante de un modo u otro. Por ejemplo, en aves, cromosómicamente hablando, al contrario, por ejemplo, que en los mamíferos, son las hembras las que tienen los cromosomas sexuales «homólogos» distintos, y no los machos. En algunos peces, anfibios e incluso reptiles, el sexo depende de la alimentación o/y de la cantidad relativa de individuos existentes de un sexo u otro. Son el medio físico y el social los que determinan el sexo de los actores.[46]

Por lo dicho, se entenderá por qué la supervivencia de un individuo está supeditada a su reproducción o, en su defecto, a la de sus parientes, cuanto más cercanos mejor. Desde esta perspectiva, el recurso más importante para un varón es una mujer, y viceversa. De manera que en una colectividad

patriarcal primitiva en general priman la relaciones poligámicas. El poder de un varón se mide por el número de mujeres que posee, no solamente para la reproducción, sino para el intercambio de recursos en general. De hecho, ya se sabe que las relaciones incestuosas producen una progenie debilitada por consanguinidad, por lo que la mujer como elemento de trueque de un grupo por otra mujer de otro grupo en las sociedades primitivas estuvo/está a la orden del día. Para Lévi-Strauss esto sería un hecho de entrada primariamente cultural, que tiene consecuencias biológicas positivas. Poco importa en nuestro contexto. A menudo, si no siempre, en las relaciones humanas lo que funciona culturalmente es lo que se acaba estableciendo biológicamente por asimilación genética (Waddington), y al revés. Y que a la postre prime una interpretación cultural es bastante irrelevante, porque cuando se adopta un hábito o una solución que funciona, siempre acaba habiendo un correlato cultural o biológico que lo justifica, de la misma manera que un acto placentero es normalmente el acicate que se ha fraguado por selección natural para conseguir el efecto positivo pertinente (un alimento nutritivo es apetitoso y «gusta», como «gusta» la relación sexual en los mismos términos).

Asimismo, se comprueba que cuando el recién nacido detecta hostilidad en su primera infancia, desde el punto de vista adaptativo esto es una señal que le indica que posiblemente el porvenir esperable no va a ser nada

halagüeño, por lo que toda la fisiología del niño da un vuelco bioquímico y se prepara para una reproducción prematura en el adulto, del mismo modo que los animales con riesgo de depredación próxima adelantan su fase reproductiva.[47] Claro que, para el niño, la percepción de esa hostilidad incipiente en su medio le hace prepararse para lo peor en lo que es un período crítico de su desarrollo, y provoca que ya casi de adulto anteponga la fisiología de la reproducción a la fisiología de la supervivencia. De modo que, aunque desde una perspectiva neutra, el adolescente, ya adulto prematuro, puede parecer enfermizo y propenso a padecer enfermedades, ocurre exactamente lo mismo que en la situación en que, en caso de depredación, el organismo para su defensa genera cortisol y se deprime su sistema inmunitario. En general, en esas circunstancias, el estado fisiológico de la persona (o del animal) se deteriora por momentos (se estanca), porque eso es lo que lo prepara para la lucha, para escapar o para reproducirse en una situación de emergencia.

Como ya señalaba Aristóteles, del mismo modo que cada parte del cuerpo, como cualquier instrumento, tiene su cometido, debe ser evidente que el cuerpo en su conjunto existe también por alguna razón, es decir, para realizar una «acción compleja» (multi-instrumental). Y, desde el punto de vista darwiniano, esa «acción compleja», por supuesto, es la reproducción. Es decir que tenemos un cuerpo porque lo necesitamos para reproducirnos, aunque ello literalmente no

sólo nos cueste la vida, sino también la salud (en definitiva, la gallina es la manera que tiene un huevo de hacer otro huevo).

De modo que el organismo en su conjunto es como un órgano predictivo que anticipa instintivamente la aparición de lo que está por venir, para diseñar, no ya su estrategia de supervivencia futura, sino sobre todo su estrategia reproductora (todo a nivel instintivo, por supuesto). Todos, excepto los autistas extremos, poseemos lo que se ha convenido en llamar una teoría de la mente, lo que significa que podemos ponernos en el lugar de los demás congéneres, nuestros peores competidores (porque perseguimos lo mismo), para tratar de adivinar sus intenciones y actuar en consecuencia. Primero, y como se viene diciendo, a una edad muy temprana y de un modo un tanto automático (instintivo), nos ponemos en el lugar de nuestros cuidadores (padres, tutores), y si el comportamiento de éstos, junto con nuestra estimación de sus intenciones para con nosotros, hace que percibamos una situación de riesgo e inseguridad, entonces nuestra bioquímica al respecto cambia drásticamente, porque se debe propiciar una etología defensiva apropiada de modo inmediato. Como ya se ha indicado, en esa tesitura se corta la producción de oxitocina, lo que neutraliza para mal la teoría de la mente, generándose un comportamiento autista que hace del «otro» un objeto (se le desprovee de humanidad) que obstaculiza la supervivencia. Recordemos que los genes nunca actúan en

solitario sino en función no sólo del medio actual, sino también del medio esperable, situación que se ha generado por selección natural, del mismo modo que la expectativa principal del pollito al salir del huevo es encontrarse con su madre, y si en vez del organismo materno el que aparece es Konrad Lorenz, como así sucediera en los casos sabidos, pues los pollitos siguen a Lorenz como si fuera su madre. En el hombre ocurre así aun con más razón, ya que por la existencia de su medio histórico, las expectativas de futuros medios marcan la pauta estratégica de acuerdo con el medio presente y los medios anteriores, y el medio presente es el mejor predictor. Vemos que esta última circunstancia se refleja ya incluso en la bioquímica fisiológica de la madre embarazada. El niño ya detecta por medio de esa bioquímica de su progenitora lo que es esperable dada la experiencia pasada. Por supuesto que aquellos organismos que interiorizaron en su momento la experiencia pasada mejor que otros fueron los organismos promovidos por la selección natural a expensas de las alternativas menos predictivas y, por tanto, menos preparadas para un porvenir altamente esperable.

En cualquier caso, debe estar claro que todo es estadística en torno a la supervivencia y la reproducción, de modo que la estrategia doble del organismo, de supervivencia y reproducción, está fraguada por selección natural en torno a expectativas, es decir, a esperanzas estadísticas. No hay pues ninguna estrategia perfecta. Todo resultado y acción

estratégica tiene su beneficio y su coste. En general, en la evolución de los humanos, como en la de todos los organismos, no se persigue maximizar ni la salud, ni el poder, ni la felicidad, ni la longevidad, ni la belleza, ni similares. Lo único que realmente se persigue es tener descendencia, preferiblemente propia, y, si no, de nuestros congéneres más próximos, genéticamente hablando.

De lo anterior se sigue, como se viene estipulando, que cuando el ser humano se encuentra en un medio amenazador con respecto a la posibilidad de tener descendencia, no debe extrañar que los recursos disponibles para sobrevivir no se empleen en mejorar ni su salud, ni su medio de vida, ni su felicidad, ni su longevidad. Muy al contrario, porque al basarse la adaptación por selección natural primariamente en la obtención de descendencia, se pondrán en juego todas esas posibles ventajas personales a favor de la reproducción, es decir, que primará la función reproductora sobre la propia salud y el bienestar personal en general. En efecto, se observa que, en el mundo, las colectividades más deprimidas económicamente tienen tasas de reproducción altas, especialmente entre las mujeres más jóvenes. Es decir, que en esas condiciones de pobreza extrema, la reproducción se lleva a cabo, y el coste es una patología causa de la malnutrición, de la desesperación que produce la propia miseria y la de los nuestros, a pesar de los pesares, y de las propensiones a padecer distintas enfermedades a que da lugar la depresión aparejada del

sistema inmunitario en esas condiciones.[48] De hecho, se comprueba que en países donde abundan los pobres de solemnidad cunde la desconfianza hacia «el otro» y no se generan los niveles de oxitocina que existen en países donde la riqueza está repartida de manera mucho más igualitaria (el máximo mundial está en Noruega, seguida de Dinamarca, y los mínimos, de mayor a menor, en Rumania, Filipinas, Uganda y Brasil). La consecuencia de esa desconfianza es una tendencia al autismo, o sea a tener una teoría de la mente empobrecida.[49]

Puntos de inflexión en la historia naturalizada del *Homo sapiens*

El incierto origen del *Homo sapiens* se puede remontar, adoptando la era cristiana, al año 200.000 a. de C. en su fase Neanderthal y, así en términos igualmente muy generales, hasta el año 100.000 a. de C. en su fase propiamente *sapiens.* De igual modo, la «diáspora» (*out of Africa*) comenzaría hacia el año 60.000 a. de C. De manera que un punto de inflexión indefinidamente prolongado en el tiempo en esa historia de lo humano se centraría en su origen, y otro punto ya más restringido en el tiempo se remitiría a la actividad cultural que explosiona hacia el año 40.000 a. de C.,[50] aunque dicha explosión también sea una circunstancia un tanto controvertida en cuanto a su generalidad. De manera que, durante 60.000 años, el hombre inicial[51] permanece en una fase casi quietista, durante la cual, al parecer, su iniciativa

cultural máxima se pudo concentrar en el perfeccionamiento del hacha de sílex. De acuerdo con M. Kohn,[52] el *Homo sapiens* se caracterizaría, por un lado, por un afán perfeccionista (neurótico-obsesivo se podría incluso decir por razones que se expondrán a continuación, aunque Kohn le da una dimensión estética) que domina en esa primera época, y luego por un impulso creador que se inicia hace unos 40.000 años con las primeras evidencias en la creencia de un más allá y en la acción de entidades invisibles, y que se plasma fundamentalmente en las pinturas rupestres como símbolo de lo que estaba por venir. Antes de esa fecha no hay una evidencia clara de que el hombre pensara acerca de objetos, personas o seres vivos con los que no hubiera tenido un contacto directo. Aunque sí hay evidencia neurológica de que el perfeccionamiento del hacha en cuestión iba paralelo al perfeccionamiento del lenguaje.[53] Esa explosión cultural problemática (*The Great Leap Forward*) tiene las características de una fulguración cultural, empleando el término de K. Lorenz para la aparición del hombre. Pero lo que es más interesante de esta época prehistórica —siempre describible a partir de hipótesis un tanto inciertas y a menudo más que aventuradas— es que el hombre empieza a domesticar animales, y lo que es más significativo, a domesticarse indirectamente a sí mismo, empleando la expresión de Lévi-Strauss. La clave de esa domesticidad sería, en efecto, la eliminación hasta cierto punto de la agresividad salvaje que caracterizaba su existencia a la par

con los animales propiamente salvajes. Randolph M. Nesse, profesor de psicología y psiquiatría de la Universidad de Michigan, estima que la incidencia de muertes violentas entre los recolectores/cazadores era relativamente mayor que las ocasionadas por las grandes guerras del siglo XX, a pesar de que éstas nos lleven a pensar que «peor imposible». De hecho, existe una historia todavía un tanto oscura sobre la extinción del hombre de Neanderthal, cuya expansión en el sur de Europa se vio truncada hasta llegar a una extinción decididamente rápida con la llegada del *Homo* propiamente *sapiens* a su hábitat.

El caso es que, desde esa época fulgurante (metafóricamente al menos) hasta la fecha actual, el volumen cerebral del varón se ha reducido de una media de 1.567 c.c. a una media de 1.248 c.c. (algo más de un cuarto de litro), y en mujeres de una media de 1.468 c.c. a una media de 1.210 c.c.[54] Y lo mismo ocurre con los animales domésticos, especialmente en los cánidos.[55] Es comprensible que cuando el hombre y el lobo gradualmente se fueron coadoptando como compañeros de viaje, el cánido se seleccionara deliberadamente para menor agresividad relativa, en lo que a la postre se convertiría en perro. El hombre mismo, con su agresividad inicial, asumiría más riesgos al ser más pendenciero y violento, de modo que su vida en una colectividad se vería más expuesta. De manera que ahí actuaría mucho más directamente un proceso de

selección natural para una agresividad análogamente más controlada en su expresión, si no en su intensidad.

De cualquier modo, el tema de la agresividad, particularmente en el caso del hombre, precisa de alguna matización más que pertinente. Y no ya por la espléndida obra de K. Lorenz, *Sobre la agresión: el pretendido mal* (1963), que marcaría un antes y un después en la fama de este pensador austriaco, sino porque, aparejada a la supresión relativa del comportamiento agresivo, se da una flexibilidad adaptativa en esa característica, de modo que en condiciones difíciles la agresividad y la crueldad priman sobre la mansedumbre/benevolencia, y viceversa. Hoy en día se constata que en las colectividades humanas donde la cooperación entre individuos prima sobre el conflicto, especialmente en Occidente, la agresividad y la crueldad disminuyen apreciablemente en las relaciones cotidianas, lo que se manifiesta, por ejemplo, en el trato más humanitario hacia los animales, así como en la disminución de espectáculos cruentos en los que éstos se ven implicados (corridas de toros, peleas de gallos/perros, etcétera). De hecho, entre nuestros parientes antropoides más cercanos, el *Pan troglodytes* (chimpancé común) es significativamente mucho más agresivo y cruel que el *Pan panyscus* (bonobo/chimpancé pigmeo), en el cual la agresividad parece verse contrarrestada por una actividad sexual exacerbada y constante, tanto entre miembros de distinto sexo como del mismo sexo, encuentros por lo general siempre muy breves,

aunque continuos, en lo que parece ser una estructura social matriarcal. Claro que sería una solemne tontería afirmar que si en el hombre la actividad sexual estuviera mucho menos restringida y reprimida (y, además, nuestra sociedad fuera matriarcal), nuestras relaciones serían mucho más pacíficas, porque lo que observamos en los bonobos son seguramente efectos más que causas. La situación recuerda a la caracterización más que controvertida que hizo la famosa discípula de los antropólogos relativistas Franz Boas y Ruth Benedict, Margaret Mead, en 1928, en su obra *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa.* En ella relacionó la falta de agresividad entre los habitantes de Samoa, con una vida sexual frenética, lo cual resultó en una farsa académica antropológica que el neozelandés Derek Freeman osó desmontar[56] varios años después (en 1983, cinco años después de la muerte de Mead). Hay que decir que la perplejidad de muchos respecto a las críticas de Freeman fue tan acentuada que lo que se ha tratado de desmontar contra viento y marea es la impugnación que éste hace, aunque sin resultado alguno favorable a Mead. La agresividad vendría en función directa de las dificultades de supervivencia.[57] Pero hay más.

En lo que se refiere a los puntos de inflexión relativos en la evolución propia del *Homo sapiens* es importante mencionar las ideas poco aceptadas, aunque no por ello poco sugerentes, del que durante muchos años, hasta su muerte en 2003, fuera una de las primeras autoridades del mundo en

esa terrible enfermedad que es la esquizofrenia. Se trata de David Horrobin, y concretamente de su obra *La locura de Adán y Eva: cómo la esquizofrenia dio forma a la humanidad.*[58] Horrobin propone una explicación para ese supuesto punto de inflexión ocurrido hace unos 40.000 años. Fue un cambio de hábitos alimentarios en el ser humano lo que provocó alteraciones bioquímicas en el cerebro con un doble efecto: malo por un lado, la génesis de la esquizofrenia y enfermedades mentales asociadas, y bueno por otro, la creatividad.

La obra de Horrobin también está relacionada con la teorización, un tanto heterodoxa, del que fuera catedrático de zoología de la Universidad de Oxford, Alistair Hardy. Hace ya medio siglo, este último propuso la existencia de una denominada fase acuática en la evolución del *Homo sapiens*. A su vez, la periodista de inclinación científica Elaine Morgan se ha encargado de defender con vehemencia dicha tesis desde hace bastante tiempo a esta parte[59] y también ha encontrado el apoyo de pensadores influyentes en la filosofía de la biología, como el conocido catedrático de filosofía de la Universidad Norteamericana de Tufts, Daniel Dennett. La hipótesis vigente en la primera fase de la evolución de los homínidos, después de separarse del antepasado común del homínido más primigenio —bien fuera éste *Sahelanthropus tchadensis* o quizá *Orrorin tugenensis* y, en todo caso, *Ardipithecus ramidus*, que ya diera paso a los primeros australopitecinos por simplificar

una historia harto compleja—[60] y del antepasado correspondiente del chimpancé hace 6 o 7 millones de años, es la denominada hipótesis de la sabana. Según ésta, los bosques que daban amparo a ciertos monos antropoides desaparecen y dichos monos se encuentran en un nuevo medio donde tienen que hacer un simulacro de supervivencia con una etología bastante ajena al nuevo medio. Se iniciaría entonces un proceso de selección natural intenso,[61] que en escasamente 4 millones de años desembocaría en el primer *Homo* (*Homo rudolfensis*) y en el eslabón más firme y conocido como *Homo habilis*. Pero como perceptivamente señala Morgan, el problema más serio al que se enfrenta la hipótesis de la sabana es que, en esas condiciones, nuestros riñones antropoides no dan abasto, porque en comparación con los otros animales de la sabana tenemos que ingerir mucha más agua para eliminar por medio de la orina toda la serie bien sabida de productos de desecho del metabolismo. De manera que una vez desaparecidos en la práctica los bosques que auspiciaban la existencia de nuestros antepasados, lo fisiológicamente más lógico es que dichos antepasados se confinaran en los márgenes de superficies acuáticas (fueran ríos o lagos u oasis). Y, de hecho, la anatomía humana resultante parece ser perfectamente compatible con una evolución en un medio acuático: pérdida generalizada de pelo, habilidades natatorias extraordinarias comparadas con las de otros monos antropoides existentes en la actualidad, e

innumerables detalles anatómicos que Hardy y Morgan se encargan de señalar y que a la postre parecen bastante obvios.

Pero la mayor relevancia al respecto viene indicada por David Horrobin, quien detecta en el homínido incipiente y derivado una gradual adaptación a una dieta de pescado y marisco que potencia una bioquímica cerebral basada en el metabolismo del ácido araquidónico (AA). Una interferencia en ese metabolismo está conectada con la aparición de la esquizofrenia. De hecho, el AA es fundamental en la síntesis de las moléculas señalizadoras que son las prostaglandinas, que dilatan los vasos sanguíneos para que la sangre fluya con la rapidez adecuada en condiciones de estrés. La ausencia de esa fluidez necesaria debida a la carencia de sustancias adecuadas no provoca una respuesta inflamatoria; suprime el dolor hasta cierto punto, así como manifestaciones artríticas aparejadas. Un ataque de fiebre hace que el organismo tenga las respuestas más normalizadas, porque la fiebre estimula la producción de AA.[62] Entonces, el cambio de dieta perturba el metabolismo de AA, cambio que se acentúa sobre todo con una dieta basada en la producción agrícola. Porque una dieta basada en productos obtenidos de la agricultura (en contraposición a la caza, la pesca y la recolección de productos silvestres) contiene cantidades mucho menores de ácido eicosapentanoico (EPA), así como de ácido docosahexanoico (DHA) y ácidos grasos omega-3 que proceden del pescado, y

por supuesto de AA. La carne en un medio agrícola se convierte en una parte de la dieta mucho menos significativa, y, lo que es más importante, la carne procedente del agua (pescado y mariscos) a los efectos desaparece. Además, la grasa de los animales domésticos cambia durante el proceso de domesticidad y baja en la cantidad de grasas esenciales pertinentes en proporciones más que significativas. La conversión de las grasas vegetales y animales empobrecidas en las grasas esenciales para una función cerebral normal en los humanos es excesivamente lenta. De esta manera, los cerebros especialmente propensos a la esquizofrenia[63] (con su asociación al desorden bipolar) no reciben metabolitos suficientes para contrarrestar esa propensión e impedir su actualización de forma más o menos atenuada. Esta situación se va agravando especialmente en la historia de Occidente, y llega a un extremo dramático con la revolución industrial, en que la dieta ideal para la bioquímica cerebral todavía se aleja más del ideal conseguido en millones de años de evolución pre-humana y propiamente humana incipiente. De hecho, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha señalado la asociación clara entre casos de esquizofrenia grave y el proceso industrializador con referencia a la dieta.

Es por las razones enumeradas que la tesis principal de Horrobin se centra en que la explosión cultural en torno al año 40.000 a. de C. se debió fundamentalmente a un cambio de dieta, cambio que al acentuarse en un sentido todavía

más negativo dio origen a la revolución cultural constante que ha venido ocurriendo en todas las civilizaciones basadas en la agricultura. Y que en Occidente se ha exacerbado de un modo espectacular, primero con el cambio de dieta ocurrido hace unos quinientos años, con la importación sobre todo de productos americanos (patata, maíz) que suplen carestías europeas, y luego, como se viene diciendo, con la revolución industrial. De hecho, en la dirección que señala Horrobin, podemos considerar la cultura como una manifestación patológica, en un sentido complementario al sentido freudiano que el autor vienés manifiesta en su obra *El malestar de la cultura* (1930), y también desde la perspectiva de las especulaciones más recientes y epistémicamente un tanto desbocadas del filósofo francés Gilles Deleuze, que en combinación con el psiquiatra Félix Guattari tipifica al hombre actual como ser esquizoide, manifestación patológica que explicita en su cultura y por su cultura.[64]

Y es que, como señala Horrobin,[65] únicamente el ocio, sin el estímulo adicional que supone la dimensión creativo-psicótica, habría tenido un efecto mucho menor (conectado con la perfección a mi parecer «neurótico-obsesiva» del hacha de sílex, evento abogado por el citado M. Kohn, ¿propiciaba ese cambio dietético en primera instancia esa obsesión compulsiva?).[66] Es más, es de sobra conocida, como se mencionó en el capítulo anterior, la relación entre creatividad y enfermedad mental, que se manifiesta sobre todo a nivel familiar, de modo que si unos miembros de un

entorno familiar son especialmente creativos, otros son especialmente psicóticos, pudiéndose por supuesto dar los mismos factores en el mismo individuo (el ejemplo paradigmático sería el genio de la música alemán Robert Schumann).[67] Como ya se ha indicado, la interesante controversia que tuvo lugar en el siglo XIX entre el primo de Darwin y creador de la eugenesia, Francis Galton, y el médico Henry Maudsley, da fe de lo que aquí está en juego, porque cuando Galton abogaba por una selección más o menos pasiva o encubierta de los mejores especímenes humanos en cuanto a creatividad e inteligencia, Maudsley advertía que el precio podría ser demasiado alto, en el sentido de que al mismo tiempo se estaría seleccionando una humanidad mentalmente enferma. Como se suele decir coloquialmente, Maudsley tenía más razón que un santo, pero, melodramas aparte, ya es posiblemente demasiado tarde: la humanidad está claramente enferma, especialmente en lo que se refiere a Occidente. La depresión ya es la primera enfermedad en extensión e incidencia. Aunque, claro, surge la pregunta: ¿qué es peor, el remedio o la enfermedad? Porque, ¿qué hubiera pasado de no haber fallado el metabolismo del AA, por expresarlo de este modo? A la vista está que las colectividades que han permanecido como cazadoras-recolectoras siguen en su sitio, eliminando dentro de lo posible las interferencias de rigor, especialmente la que supone la política colonial de Occidente y otras. Y «ese sitio» desde la óptica occidental no

es nada deseable, salvo desde concepciones románticas ya totalmente fuera de lugar.[68]

Otra hipótesis interesante para el detonante que supuso el *Great Leap Forward* es la que propone John Bolender[69] a la sombra de Noam Chomsky. Bolender se apoya en la sugerencia de Chomsky de que en la evolución de los homínidos en algún momento tuvo lugar una reestructuración del cableado cerebral (*rewiring of the brain*), posiblemente ocasionada por una mutación única, de tal manera que la posibilidad de operaciones intelectuales (lingüísticas) recursivas ocurriera por vez primera en un ser vivo, magnificándose el potencial del cerebro humano de un modo notable, lo que se instrumentó por medio de lo que Bolander denomina comunicación exotérica (intergrupal) propiciada a su vez por un aumento poblacional. Y luego sigue algo así como «el cuento de la lechera». Porque esa comunicación despertaría en el cerebro un potencial durmiente para un mayor poder sintáctico computacional, poder que a su vez ocasionaría relaciones múltiples entre variables,[70] lo que desembocaría en una «cognición por descripción» que sería un análogo naturalista al «conocimiento por descripción» propuesto en su día por Bertrand Russell. La cognición por descripción haría posible la habilidad de concebir objetos que nunca se han experimentado, como pueden ser seres mitológicos, lugares que sólo visitan los muertos, y así sucesivamente, lo que centra la unicidad humana.

Se menciona esta idea sobre todo por la importancia que tiene Chomsky en la cultura occidental de última hornada, y por la resistencia que éste siempre ha tenido a la hora de interpretar la aparición del lenguaje por selección natural. Aquí se estima que la hipótesis de la «mutación» asimilable en cierto modo a la fulguración lorenziana precisa de una evidencia intuitivo-experimental mucho más convincente. Por el contrario, la idea de Horrobin, aunque también sea bastante fantasiosa, tiene una verosimilitud naturalmente intuitiva mucho mayor, y más que decir cómo son las cosas, indica cómo éstas pueden/pudieran/pudieron ser en el marco de una naturalización de uno de los eventos más relevantes de la historia humana.

El conocido «psicólogo evolucionista» Steven Pinker[71] acude también, *contra* Chomsky, a la selección natural en términos análogos a los que Darwin especifica en su *Origen del hombre*. Éste se basa en parte en las ideas pseudoevolucionistas de la época de su primo segundo y cuñado, el *gentleman scholar* Hensleigh Wedgwood, así como en las del reverendo Frederic W. Farrar, y también en las del, sí plenamente evolucionista, profesor alemán de lingüística August Schleicher. El «Chomsky» del momento era Friedrich Max Müller, un sabio lingüista de origen alemán adscrito a la Universidad de Oxford, que argumentaba —y plasmó en una serie de impactantes conferencias dictadas en la Royal Institution de Londres— que los primeros humanos tenían una habilidad innata para

combinar pensamientos y palabras.[72] Nada nuevo bajo el sol (en el fondo, aunque sí en la forma, por supuesto).

La creatividad desde el naturalismo darwiniano

Glosar sobre la enfermedad mental en su relación con la creatividad siguiendo la pauta estrictamente naturalista que, por ejemplo, nos marca Horrobin, es de sumo interés. Claro que en esa relación, enfermedad mental-creatividad, nos quedamos con la creatividad, que en definitiva parece beneficiarnos a todos, al menos a medio plazo, ya que el supuesto pago en enfermedad afectaría en principio sólo a las familias de los seres creativos y a las personas que los encarnan, aparte del impacto social aparejado. Y la creatividad es lo que da lugar a la cultura en ese aprovechamiento generalizado de sus efectos en lo que es el arte, la filosofía-teología y la ciencia. Además, lo que denominamos cultura es lo que consideramos que enaltece al ser humano prácticamente desde todos los ángulos. Pero cuando la historia de la cultura de calidad se refiere sobre todo a Occidente, todo ese enaltecimiento empieza a resultar un tanto sospechoso. Es verdad que, en la línea de Horrobin, se podría afirmar que si es en Occidente donde la dieta se aleja más de la dieta ideal en cuestión, a pesar de que todos nuestros congéneres occidentales estén más que sobrealimentados, lo lógico sería que la enfermedad mental y su contrapartida creativa se manifestasen de un modo

excesivo, lo que no parece ser precisamente el caso. Pero aun así, la creatividad tiene un aura que merece una dilucidación naturalista en toda regla. Después de todo, el racismo occidental en sus orígenes, así como el clasismo de toda la vida, tienen la razón de ser en el pensamiento de que hay culturas y clases dentro de esas culturas que son las que proveen a toda la humanidad del arte, la ciencia, la tecnología y todo lo que pueda valer la pena con respecto a la alternativa de una cultura estancada y empobrecida porque el talento cultural brille por su ausencia. Circunstancia que dejó más que clara el primo de Darwin, Francis Galton, en su obra emblemática al respecto, *Genio hereditario* (1869).

En principio, la creatividad hay que descafeinarla aunque no sea más, no ya por razones naturalistas, sino por razones metodológicas. Y hay que descafeinarla por la misma razón que descafeinamos la historia filogenética del hombre desde el naturalismo. Darwin deja muy claro en su *Origen* que su aproximación naturalista a la evolución de los seres vivos es totalmente contrapuesta a la interpretación teológica, cristiana y providencial vigente, arguyendo como razón principal, animista en su esencia, que el sufrimiento y despilfarro que se observa en toda la naturaleza sólo es comprensible desde la proyección de la selección natural, proceso que no implica ninguna responsabilidad moral. Pero la apreciación de Darwin es sumamente emotiva y, sobre esa base, teológicamente un tanto frágil. La razón de la

naturalización es asimismo puramente metodológica, aunque al final del trayecto argumental desemboque junto a la concepción darwiniana y se identifique con ésta en su apreciación general sobre la banalización del mundo, que se tornaría así en la darwinización del mundo por ese aspecto central del proceso, que gira en torno a una selección natural restringida por su propia inercia. Y la razón es genuinamente metodológica, porque para entender el mundo es en todo caso expeditivo excluir cualquier tipo de agente sobrenatural e incluso natural externo (elementos intencionales extraterrestres).

Es decir, si al intentar explicar algo afirmamos que es porque Dios o algo equivalente lo ha hecho así no explicamos nada. De lo que se trata es en todo caso de instrumentar en su totalidad el «a Dios rogando pero con el mazo dando». Lo que en definitiva supone que para entender algo hay que excluir cualquier explicación fuera del alcance físico más prosaico que suministran nuestros sentidos, aunque en ciertos casos se tengan experiencias religiosas mediante una especie de sexto sentido, como tan bien describe el pragmático William James en uno de sus libros más apreciados. En esta tesitura, el fideísmo no excluye el naturalismo. Es decir, para entender el mundo en lo que afecta a nuestra supervivencia hay que adoptar posturas epistémicas minimistas, lo que supone situarnos en el peor de los casos epistémicos donde nada ni nadie nos protege ni nos guía. En definitiva, hay que suprimir

enteramente cualquier consideración relativa al sentido de la existencia y de las cosas.[73]

Pues bien, lo mismo ocurre con la noción de creatividad que se remite a la noción de *genio*.[74] Para entender una obra creativa tanto en su génesis como en su expresión, no se puede esgrimir la razón habitual de que como lo que se trata de discernir es la obra de un genio no hay nada que explicar ni nada que entender. La tesitura es la misma que gira en torno a la divinidad o, en su caso, a fuerzas extraterrestres no identificadas. Para entender al genio y su obra no son de recibo explicativo las consabidas alusiones a que el individuo en cuestión «era un adelantado de su tiempo» o «vio las cosas de una forma distinta a sus coetáneos» o «su sensibilidad estética era tan especial que la forma de expresarla nos adentra en otro mundo» (el mundo estético de Mozart, por ejemplo, sería significativamente más sugerente que el de Salieri, porque la genialidad superior del primero así lo determinaría) etcétera. Normalmente, todas estas expresiones se multiplican en las biografías hagiográficas (hagiografías) de los considerados como los grandes personajes de la historia en las artes y las ciencias (incluyéndose muy a menudo tanto el genio político como el militar). Y es más que habitual que los estudios biográficos suelan tener esa peculiaridad hagiográfica, a menos que traten de un personaje denostable, como Hitler, o Stalin, en cuyo caso se cae entonces en la antibiografía, pero metodológicamente estamos en las mismas.

En suma, independientemente de que existan dioses, extraterrestres portentosos o genios de distintas filiaciones, tanto para entender los fenómenos naturales como los propiamente humanos es necesario excluir esas nociones de nuestros discursos explicativos. Por ejemplo, en mi estudio sobre Darwin, tan generosamente ponderado por Thomas Glick,[75] se critica severamente a los darwinólogos más conocidos porque, por mucha formación histórica que tengan, consideran a nuestro personaje, Darwin, como el genio que ve lo que otros no ven, sobre todo en su visita a las islas Galápagos. Como bien percibe Glick, los conocidos darwinólogos en cuestión actúan como si Darwin hubiera leído a Popper y supiera a qué atenerse científicamente desde la perspectiva actual (historia presentista o Whiggish). De este modo ni se entiende la historia humana ni la historia natural. Sólo hay lugar para la admiración a expensas de la comprensión.

Desde luego que el espíritu de Darwin nos guía como si fuera un ángel de la guarda epistémico, pero únicamente en el sentido de que es el referente metodológico más idóneo para entender la historia en su totalidad, como si en efecto no hubiera nada que entender, pero no porque la actividad misteriosa de ciertos entes no sea accesible al resto de los humanos, sino por la banalidad de toda ocurrencia desde la perspectiva naturalista más extrema que es, en efecto, como ponerse en el peor de los casos, metodológicamente hablando, lo que desde la proyección de la selección natural

se constituiría en la estrategia global de supervivencia más adaptativa. Es más, inevitablemente, una simplificación metodológica lleva a una simplificación ontológica, que a su vez conduce inexorablemente a un escepticismo radical, nihilista en su episteme y cínico en su ética.

Por supuesto que siempre hay una razón naturalista para todo, que se matiza incontrovertiblemente desde una perspectiva darwiniana. Toda colectividad cultural tendría necesidad de absolutos, sean éstos dioses, semidioses, héroes o genios, es decir, todo lo que destaque en detrimento de los «elegidos» de otras colectividades, porque normalmente esa personificación exaltada de ciertos personajes se traduce, prosaicamente, en un «somos los mejores». En el caso de España, la situación en cuestión se entiende muy bien pensando en el alegato que casi a finales del siglo XVIII hizo el ilustrado galo Nicolas Masson de Morvilliers acerca de esa idea de que «África empieza en los Pirineos». El ilustrado francés se pregunta: «¿qué ha hecho España culturalmente que merezca la pena destacar?», y se centra sobre todo en el análisis de la actividad científica. Con ello da lugar a la famosa polémica sobre si puede existir o no una ciencia española, que un siglo después Marcelino Menéndez Pelayo cerraría en falso con su obra en dos tomos *La ciencia española*. No se trata, por supuesto, de reivindicar la cultura hispánica con respecto a las culturas dominantes —en el sentido más darwiniano del término— porque se caería en la misma trampa de la que se quiere salir. Tampoco se trata de

escribir una historia de España, como si se estuviera escribiendo la historia de Francia o de Inglaterra en un «sin novedad en el frente» como recientemente ha hecho, por ejemplo, Juan Pablo Fusi, excelente historiador y aun mejor colega. No. La historia hispánica es significativamente distinta de la de los países anglófonos, francófonos o germánicos y hay que explicar por qué, desechando tanto leyendas negras como explicaciones tan peregrinas como simplistas, referentes a una actividad desmedida de la nada Santa Inquisición.

No hay por qué escribir una historia ni derrotista ni triunfalista, como se debe escribir la historia del continente negro o de los países asiáticos del tercer mundo. No se trata ya de establecer un *hit parade* con los «40 principales», atendiendo al criterio, por ejemplo, de la recepción de premios Nobel. Se trata, en definitiva, de estudiar los temas en cuestión simplemente con rigor naturalista; se trata de dar una explicación naturalista en la que nadie salga ni bien ni mal parado. Ninguna colectividad es «una unidad de destino en lo universal», como decían en España en torno a los tiempos de la guerra civil ciertas facciones políticas y se siguió diciendo bastantes años después, con matices de época, hasta que se apañó la plutocracia democrática (o democracia plutocrática si se prefiere) en la que llevamos viviendo en la Península Ibérica algo más de un tercio de siglo. Es cierto que a la hora de la verdad está quien tiene la sartén por el mango y quien tiene que agachar la testuz,

pero ésa es otra cuestión de la que ya se ha tratado y se seguirá tratando, porque ahí es donde más duele, por así decirlo.

La cultura como expresión del estado hormonal subyacente[76]

Bien está, desde el punto de vista de la supervivencia de las distintas colectividades, el auge de la retórica del prestigio cultural en la parte que más prima hoy en día al respecto, que es la pertinente a la ciencia, pero esa estrategia de supervivencia en realidad es engañosa. En lo que se refiere a la instrumentación de una supervivencia generalizada es verdad que prima, visto desde la ciencia, como doquier en el mundo orgánico, el altruismo recíproco entre iguales, viciado por el engaño (fundamentalmente el autoengaño) y los regalos envenenados. Y prima asimismo la retórica de la legitimidad para justificar unas desigualdades sociales insoslayables hasta el día de hoy. Pero llega un momento histórico/circunstancial en que esas estrategias de supervivencia que se mantienen epistémicamente tienen un desgaste operacional que se debe atajar para seguir conviviendo y sobreviviendo mal que bien de un modo civilizado. Desgaste que se intenta paliar con esa retórica darwiniana hermenéuticamente minimista, que, de alguna manera —manipulaciones indetectadas aparte—, ayuda a mantener precariamente el *statu quo* contra todo pronóstico de permanencia indefinida en detrimento de los

desaventajados. En estas líneas no se pretende exponer al respecto ni certezas ni verdades ni ningún tipo de solución atemporal, aunque se esté convencido de lo que se dice. Lo que se pretende es plantear un nuevo retoque retórico sobre la supervivencia en un estadio de nuestra historia en que todos dependemos los unos de los otros más que nunca (la globalización para bien o para mal se ha impuesto),[77] por lo que el discurso ético-político-epistémico ya no debe sortearse explícitamente como beneficio de unos sobre otros, sino que debe ser global de la manera más que obvia que se proclama desde la banalidad de lo que en esencia es la selección natural y sus consecuencias.

Volviendo a la creatividad y a la enfermedad, la esquizofrenia tendría una incidencia mundial igualmente repartida de un 1 por ciento. Del mismo modo, la depresión es la enfermedad que más se extiende en Occidente, y no únicamente por razones alimentarias, como insistiría Horrobin, sino posiblemente por ese simulacro etológico, cada vez más alejado de la situación inicial —sin tiempo para consolidar mínimamente una adaptación al respecto— que nos sume en el desamparo comportamental de la vida actual, desamparo que se traduce en una cosmovisión nihilista y consideración cínica de la existencia, como tan bien percibe Sloterdijk, aunque desde un ángulo distinto al que aquí se contempla, en su *Crítica de la razón cínica* (1983), como se comentará con algún detalle en el último capítulo.

Pero existe otra condición mental considerada patológica que puede arrojar también mucha luz no sólo sobre la situación actual, sino también sobre nuestra historia común con el resto de Occidente. Esta condición mental es el autismo, de diferentes intensidades, que estaría relacionado con el bloque de condiciones mentales patológicas a las que se está aludiendo.[78] Desde la perspectiva que nos interesa —aunque en principio esta aproximación sea harto simplificadora—, el autismo severo estaría en un extremo, y una teoría de la mente de alta intensidad en otro. Por la teoría de la mente ya hemos visto que nos ponemos en el lugar del otro para adivinar sus intenciones. Podemos identificar la teoría de la mente calibrando su intensidad y llegar, por ejemplo, a un nivel 2, en el cual no sólo nos representamos lo que puede estar pensando el otro, sino lo que el otro piensa que estamos pensando nosotros. Podemos ir a un nivel 3 y adivinar lo que el otro piensa que estamos pensando nosotros sobre lo que él está pensando y cómo esta consideración influye en su pensamiento, de manera que, cuanto más subimos de nivel, más potente será la teoría de la mente subyacente. En el otro extremo, el autista tiene una teoría de la mente empobrecida, pero en compensación, a menos que se trate de un caso muy severo, puede interpretar una situación si no desde un punto de vista humanista sí desde una perspectiva decididamente mecanicista. De modo que, en la expresión de Daniel Dennett, existiría una *Folk Psychology*, es decir, una

psicología pop que tipificaría la teoría de la mente, y una *Folk Physics*, una actitud psicológica fisicalista que tipificaría una mente autista que pasara como normal.[79]

Se puede comprobar que existe una causa probablemente antropológica al tipificar al científico (Newton, Einstein) y sobre todo al ingeniero con niveles de autismo más o menos marcados, así como al humanista con niveles de teoría de la mente un tanto exacerbados. Igualmente, el autismo está correlacionado con niveles de testosterona altos, lo que lo convierte en una característica relativamente ligada al sexo, hasta que comprobaciones adicionales maticen esta circunstancia.[80] Es más que probable que la condición autista sea multifactorial, de manera que, aunque las correlaciones que se detectan no sean definitivas, sí sean muy sugerentes.[81] Todo ello nos indica que el desarrollo de la ciencia y la tecnología en Occidente es la toma de posesión de esa dimensión cultural por autistas moderados, lo que también explicaría por qué el materialismo y la interpretación tecnificada y antihumanista de nuestra cultura actual está tan desarrollada, en detrimento del humanismo propiamente dicho, incluso en su versión fenomenológica peculiarmente antihumanista antes comentada por encima.[82] Es más, como ya se ha cotejado antes (Zak, *op. cit.*), el autismo, además de poder tener una base genética, es una respuesta ambiental a condiciones desfavorables en las que confiar en el otro no compensa. En una sociedad clasista, como todas, los grupos más

desfavorecidos se ven beneficiados por un comportamiento autista, y si esos grupos terminan haciéndose con el poder (la burguesía), como ocurriera en Occidente progresivamente desde hace medio milenio y se viene sosteniendo, se genera como resultado, y por un período indefinido, una cultura dominante tecnocientífica de base autista.

Dentro de esta tesitura son de sumo interés las consideraciones que se incluyen en la famosa obra de 1910 sobre la mentalidad de los pueblos primitivos, del filósofo francés de la antropología Lucien Lévy-Bruhl y, sobre todo, la interpretación que hace de ellas muchos años después el psicólogo vienés afincado en Inglaterra Gustav Jahoda, en su ya clásico *Psicología de la superstición* (1969). Es decir, así como en la historia de Occidente primaría la preponderancia progresiva de la mente autista con el desarrollo de la ciencia y la tecnología —concretamente de la tecnociencia en la época actual—, en las sociedades primitivas primaría el otro tipo de mente, cuya expresión es comparable al desarrollo de las artes en Occidente, siempre dentro del contexto cultural que se tercie haciendo las salvedades de rigor. Es decir, Bruhl afirma que la mente primitiva es distinta de la occidental, al contrario de las corrientes antropológicas de su tiempo. Concretamente, las derivadas del positivista Edward Burnett Tylor, con su *Cultura primitiva*, de 1871, así como otra corriente, más universalista por su relativismo, derivada de la obra de Franz Boas, e incluso la tipificada

muchos años después por el estructuralista Lévi-Strauss. Jahoda identifica la mente primitiva con la mente humanista y artística del mundo occidental, sosteniendo que de haber preponderado este tipo de mente/mentalidad, primordialmente por razones histórico-ambientales, viviríamos en una sociedad muy diferente. Una vez más, las consideraciones heideggerianas sobre el «olvido del ser», unidas a la «cuestión de la tecnología», el «origen de la obra de arte» y el «estado actual de nuestra visión del mundo», apuntarían en esta dirección, como asimismo especifica Nietzsche en *El origen de la tragedia* (1872), con su división de la mente griega entre apolínea (autista) y dionisíaca (teoría de la mente). Aunque Nietzsche, más que perceptivamente, añadiera una tercera pose cultural con la aproximación socrática, que no obedecería, estrictamente hablando, ni a una teoría de la mente ni a una visión autista, sino simplemente a una contemplación sofista de la existencia, que de algún modo correspondería a una teoría de la mente deformada por una visión cínica de la convivencia, resentida según Nietzsche, pero instrumental en todo caso. Es decir, si a la teoría de la mente le quitamos la expresión estética, obtenemos una especie de pseudoautismo que correspondería al estado mental en cuestión.

Pero es que todavía hay más, porque a partir de la interesante obra del psicólogo de Harvard, Geoffrey Miller, *La mente copuladora: cómo la selección sexual dio forma a la*

evolución de la naturaleza humana (2000)[83], y conectando con las observaciones que se hacían en páginas anteriores sobre las aseveraciones psicoantropológicas del pediatra Chisholm y del economista Zak, en todo organismo, la prioridad adaptativa global siempre está dirigida hacia la reproducción, de manera que, cuando el medio es hostil a la supervivencia, esa prioridad se exacerba, y se manifiesta incluso en contra de la supervivencia misma. De otro modo, la supervivencia se expresa en su máxima plenitud cuando ello ocurre para obtener los mejores resultados posibles en lo que atañe a la reproducción. Abundando de una manera aparentemente oblicua sobre el particular, Miller sugiere que el cerebro es sobre todo parte del sistema reproductor, y que todo lo que llamamos cultura, especialmente en lo que se refiere a la expresión estética, es absolutamente equivalente al despliegue de las plumas del pavo real. Es decir, con la literatura, el arte en general, la especulación científico/filosófica, la primera intención sería atraer a la hembra. Claro está que la hembra se ve mucho más atraída por el arte en sus diversas expresiones porque lo que se acciona en una teoría de la mente en las féminas sería el «colorido» hipnotizante de la obra cultural del varón, mientras que desde el autismo lo equivalente en ciencia/tecnología no es lo suficientemente atractivo, aunque la dimensión del poder patrístico-patriarcal que aparece en casi toda cultura también constituiría un polo de

atracción considerable, que es lo que en términos coloquiales se denomina la erótica del poder.

También son sumamente interesantes en este sentido las fascinantes reflexiones de Sulloway en su obra *Rebeldes de nacimiento* (1996), obra muy apreciada, aunque no en su justo valor, que es mayúsculo. Sulloway es un historiador consagrado[84] que en la publicación de ese libro ha aplicado por primera vez, que aquí se sepa y aunque sea indirectamente, la tesis del gen (replicador) como unidad de selección a la interpretación de la historia en general y de la historia de Occidente en particular. Por ejemplo, en estas páginas se menciona con cierta frecuencia la importancia de la revolución burguesa en el formateado definitivo de la civilización occidental, y normalmente se acepta la burguesía en bloque como grupo que efectúa el cambio al nuevo orden en detrimento del antiguo orden, cuyos componentes se toman también en bloque aunque se singularicen ciertos personajes ocasionalmente para dar nombres y apellidos a los sucesos en cuestión. Pero después de estudiar a Sulloway hay que matizar, y mucho.

Claro que, desde la tesis generalmente aceptada en su combinación con la supervivencia biológico-reproductiva de los replicadores mediante el interactor que es el individuo, éste reconoce tácitamente que le conviene integrarse en un movimiento social, que aunque en primera instancia no parezca tener una incidencia clara en su situación pecuniaria, en realidad entraña una mejora en su calidad de

vida actual y futura. Lo que hace Sulloway es considerar a ese individuo en su entramado familiar, que es lo que más se corresponde con la selección a nivel génico, aunque hay matices interesantes. Como ya se ha mencionado, las relaciones entre los replicadores, a través de sus interactores, implican relaciones de intereses comunes y conflictos de intereses, y según prime el mutuo beneficio o el conflicto, se establecen estrategias de supervivencia comunes o cruzadas. Sulloway destaca en las familias las relaciones entre hermanos, y señala que en Occidente, como por doquier, la ley sobrevalora especialmente al primogénito a expensas de los demás hermanos. Sigue estando claro que aunque esa sobrevaloración sea cultural, siempre es de destacar que si lo que se sobrevalora no viene corroborado por la selección natural, termina siendo una sobrevaloración abortiva. Pero dejemos de lado, al menos de momento, esta interesante cuestión (cuestión que seguramente tiene que ver con las posibilidades de una feminización cerebral a partir del segundo hijo varón, y más todavía según aumente el orden de nacimiento;[85] recuérdese que una opción cultural que persiste es porque posiblemente refuerza más la situación biológica subyacente).

Esa valoración del primogénito en detrimento de sus hermanos supone que aunque todos compartan una serie de genes, para unos genomas, los de los primogénitos, el medio familiar —que es el que se impone en primer lugar— es más favorable que para los otros. La consecuencia principal que

Sulloway propone, y para la que suministra evidencia histórica relevante, es que los primogénitos son conservadores, es decir, les interesa mantener un *statu quo* relativo que les favorece. Mientras que el mismo *estatus* no es relativamente favorable a los hermanos menores. A los primeros no les compensa rebelarse contra el sistema (*establishment*) y a los segundos sí. De manera que los cambios sociales incipientes se ven favorecidos por los hermanos menores y obstaculizados por los primogénitos.[86]

Nótese que los genomas de los hermanos son equiparables en la práctica, en el sentido de que pertenecen a la misma familia. Lo que varía es el medio socio-familiar, que es más favorable para unos pero en la misma medida desfavorable para otros, y el fenotipo en su aspecto político-social, como en cualquier otro aspecto, resulta siempre de la interacción entre el genoma y el medio, por lo que al mismo genoma, según sea el medio, le pueden convenir estrategias de supervivencia y de reproducción altamente diferentes. O sea que las revoluciones las hacen los hermanos menores, que son los que quieren que cambien las cosas, en su beneficio y en detrimento de los beneficiarios actuales. Sulloway suministra evidencia de casos particulares, que es la evidencia menos relevante a no ser que esos casos sean generalizables. Lo cierto es que sí lo son, y la generalización, amplia en muchos aspectos, se centra a nuestro juicio en tres incidencias históricas especialmente interesantes.

Primero, parece claro que las nuevas teorías científicas tienen fundamentalmente a hermanos menores como promotores. Aunque ya se ha dicho que los casos particulares no significan nada más allá de la anécdota, el caso de Darwin se ajusta, como también se ajusta espectacularmente el caso de Voltaire y su hermano mayor Armand, conservador donde los haya, y el de Benjamín Franklin con la causa americana, a la que era contrario su hermano mayor. En segundo lugar, y mucho más relevante, la reforma protestante luterana en las colectividades germanoparlantes de la época es apoyada sobre todo por príncipes que no son primogénitos, mientras que los primogénitos defienden la causa católica (también hay importantes desviaciones de la regla general, pero que se correlacionan muy bien con diferentes leyes de la primogenitura, sobre todo en el norte de Alemania). Y en tercer lugar, cuando en la Asamblea francesa de turno hay que votar a favor o en contra de la ejecución de Luis XVI, para simplificar (porque el tema es algo más complejo), los primogénitos votan significativamente en contra y los hermanos menores lo hacen a favor (éstos son siempre más, por supuesto, aunque en este caso ganan por el margen de 1 en un conjunto de más de setecientos de votos y también haya que dar margen a la extracción social, ya que según sea ésta se llegan a invertir los términos en la votación al respecto).

Las consideraciones de Sulloway son, como se viene arguyendo, más que interesantes en un sentido adicional (que Sulloway no considera): en las sociedades patriarcales en general, las leyes de la primogenitura son mucho más rígidas de lo que lo han sido en el Occidente cristiano. Esto último significa que el estancamiento social persistente por doquier, excepto precisamente en el Occidente cristiano, y muy especialmente en el Occidente cristiano reformista,[87] tal vez se deba principalmente a esas leyes que favorecen la primogenitura de una manera mucho más drástica que en Occidente, aunque la bioantropología subyacente haga de ese favoritismo algo sancionado por la selección natural, que a la corta siempre es oportunista y funciona a expensas del futuro, salvo en situaciones orgánicas, como precisamente es la humana, donde el oportunismo a la corta se ve contrarrestado por esa misma selección natural que se puede proyectar del medio al largo plazo. Esta situación compleja casi le cuesta la extinción a la especie *Homo sapiens*, como ocurriera con todos sus numerosos predecesores, porque, se insiste, la instrumentación de la selección natural para preservar el largo plazo exige estrategias de supervivencia complejas que pueden estar condenadas al fracaso aquí y ahora. Lo que no quita, y además explica, que la estrategia que salga adelante lo haga de un modo sobresaliente, como ocurriera en el *Homo sapiens* mismo en detrimento de sus competidores del modo tan espectacular consabido. Claro que el largo plazo, frente al larguísimo plazo, hace que todo

sea relativo, y la supervivencia humana, tan triunfal en un principio, queda en entredicho en el larguísimo plazo en términos históricos, es decir, más o menos dentro de nada.

La tecnociencia como dilema biológico

Es verdad, por otra parte, que la ciencia y la tecnología configuran el mundo transformándolo de un modo que el arte y el humanismo en general, y no digamos la actividad de una cultura primitiva, no aciertan a realizar. Pero, por supuesto, hay que dejar claro que la ciencia describe un mundo inerte, donde la teoría de la mente no sería más que una especie de epifenómeno pertinente a un conglomerado molecular de alta complejidad estructural, y la interpretación epistémica en cuestión funciona porque da una visión del mundo acorde con la pretensión moderadamente autista de una *Folk Physics* que sobre todo funciona a la hora de cambiar el mundo, satisfaciendo necesidades cotidianas tanto genuinas como superfluas, de modo que las superfluas se van convirtiendo en genuinas (la regla de oro del parasitismo), aunque de momento esto sólo ocurra en una porción reducida de la población mundial.

La ciencia desde la física pretende llegar a una teoría del todo que se remita a una especie de fórmula general, a partir de la cual se pueda deducir toda la realidad que nos circunda y que nos incluye.[88] Luego, con la tecnología transformamos el mundo, descabalándolo en el sentido de que

reorganizamos todos los materiales que en dicho mundo se encuentran para construir una especie de Golem tecnológico[89] que resuelva toda una serie de problemas sempiternos de salud, alimentación, reproducción y adaptación, en sentidos muy restrictivos al principio y luego cada vez más amplios, lo que nos conduce a una vida relativamente mejor por momentos, pero pagando un alto precio no sólo ecológico sino también etológico. Oscar Wilde da en la diana más etológica, como tantas veces en sus aforismos, cuando afirma algo así como: «Dios mío, líbrame del dolor físico que del moral ya me encargo yo». La tecnología libra de ese dolor, que es el más patente y barroco, mientras que el dolor moral sería cuestión del que lo tiene todo y se queja por vicio. Pero el dolor procedente del bienestar llega a incidir cada vez más en su sufridor de lujo. El bienestar nos va convirtiendo en parásitos de nuestro entorno técnico-social en el sentido más darwiniano del término. Volvemos a la regla de que «la función hace al órgano y la falta de función lo deshace», es decir, lo atrofia, aunque en ciertos casos lo instrumenta para otra función insospechada que se genera (exaptación) e incluso se dan situaciones en que la falta de función genera patologías que pueden ser hasta malignas, como la generación de adenomas de diversa consideración en próstatas inoperantes.

Claro que en el momento actual no es asumible una vida sin ciencia y tecnología, sin tecnociencia en fin, porque por medio de ésta se nos facilita la existencia hasta el punto de

que una vuelta atrás se interpreta como un retorno a la barbarie de otros tiempos, y no precisamente a manos humanas sino a manos de parásitos, enfermedades, inclemencias del clima, superstición gruesa e incomprensión de alto nivel. Habría que reconocer que por lo menos entre los privilegiados de Occidente el progreso tecnológico-científico ha supuesto, así de entrada, una auténtica liberación relativa, al menos momentánea. De manera que, aunque no haya llegado a todos los demás seres humanos, que son la gran mayoría, el modelo está ahí y mal que bien se considera que vamos superando, aunque sea muy parcialmente, la indigencia y el dolor físico al que se refiere Wilde. Aunque hay que recordar que esa superación de momento siempre es en reductos occidentales-occidentalizados, y en buena medida a expensas del llamado tercer mundo y de una concepción nihilista de la existencia que, de nuevo, mal que bien, nos trae por la calle de la amargura moral. Aunque, en principio, las prótesis que constituyen los fármacos pertinentes a menudo funcionen, pero siempre a expensas de hacer que nuestra naturaleza sea cada vez más dependiente del soporte tecnocientífico que vamos creando, y que va siendo tan caro de mantener como de actualizar. Pero no hay vuelta atrás, porque contemplar una vida sin las distracciones y escapismos actuales nos sume en la oscuridad vital de una depresión sin fin, que en un principio es exógena, pero que se va interiorizando («endogeinizando») sin remedio.

Y claro, el Golem que estamos construyendo es ávido de energía en calidad y cantidad, y además exige cometidos de alta precisión y de trabajo especializado en la infraestructura de los desfavorecidos entre nosotros, de esos que hacen el trabajo sucio. ¿Será verosímil la visión de futuro que nos presenta H. G. Wells en su *Máquina del tiempo* (1895)? En ella nos describe a los *eloi* habitando la superficie de la tierra. Éstos, en suma satisfechos y atontados en extremo, suministran con sus propios cuerpos las proteínas de calidad que precisan los *morlocks*, quienes viven abajo, en las entrañas de la tierra, también atontados y embrutecidos. Y todos ellos, los de arriba y los de abajo, carecen ya de una autoconciencia que refleje su existencia genuina, aunque sea con la tristeza opaca que produce el nihilismo o con la tristeza maligna que produce la depresión.[90]

Aristóteles, desde su biología, nos avisa que la naturaleza no hace nada en vano. Darwin, desde su teoría, enraizada en el principio de limitación fisiológica del estagirita, nos viene a decir (en contra de sus propias expectativas victorianas) que la naturaleza a la larga lo hace todo en vano. Y el gran darwinista y estadístico escocés Ronald Aylmer Fisher, desde su *Teoría genética de la selección natural* (1930), afirma por su parte, como la Alicia de Lewis Carrol en su diálogo con la Reina Roja, que evolutivamente cuanto más corremos, más nos estancamos en el mismo sitio, en el sentido de que nuestras mejoras se corresponden con deterioros equivalentes en el medio que nos provee. O, dicho de otra

manera, volvemos a «la teoría del parásito», que nos muestra que cualquier problema adaptativo resuelto a expensas de un avance determinado supone una dependencia adquirida. Es decir, que al final, filogenéticamente, tenemos «lo comido por lo servido», aunque todo ello se manifieste de múltiples formas y apariencias.

Pero la tecnociencia, además de facilitar la vida por momentos (porque a la larga, se insiste, acabamos siendo parásitos de lo que construimos), es un instrumento de poder. Recordemos una vez más que, en buena medida, genéticamente somos todavía como el hombre neolítico,[91] que tiene que imponerse a los demás para conseguir los recursos, que son limitados. Y la manera de imponerse es aumentando en lo posible la parcela de poder, a veces solo pero más a menudo en compañía de otros. En la historia de la humanidad, la parcela de poder se ha aumentado generalmente por las malas, en el sentido de que se ha hecho o bien a través de conquistas y exterminios directos, o bien esclavizando y sometiendo de mala manera a los individuos de turno. Dichas acciones sobre todo han corrido a cargo de los varones de la especie, con ese grado de autismo testosterónico que adormece la conciencia. La ciencia y la tecnología siempre han estado en primera instancia al servicio de esas empresas donde la sangre, la destrucción, la violación y el saqueo acompañaban de cerca a los cuatro jinetes más que del Apocalipsis de toda la vida (como ya se

ha indicado anteriormente, la desconfianza suprime la secreción del neurotransmisor oxitocina, lo que provoca un comportamiento autista: los demás ya no son personas sino objetos).

Un testimonio científico directo de esta actuación, amén de las numerosas crónicas existentes, viene proporcionado por la distribución de los cromosomas Y entre los pueblos de la Tierra.[92] Esa distribución nos dice que los ejércitos masculinos efectivamente se constituían en unidades de saqueo, exterminio y/o esclavización de las poblaciones vencidas. Y es que el cromosoma Y no se recombina, y en gran medida, a corto y medio plazo (período en que se desarrolla la historia) conserva las características que identifican las distintas colectividades actuantes. Se constata, por ejemplo, que en una determinada colectividad invadida y vencida otrora, los cromosomas Y actuales de esa colectividad se corresponden con los de los invasores, lo que implica que los varones de la colectividad invadida o bien fueron exterminados o bien esclavizados sin derecho a la reproducción (que es el caso de Iberoamérica, porque en Angloamérica el exterminio fue mucho más directo y extenso). También se constata el predominio de ciertos cromosomas Y sobre otros, lo que indica que únicamente eran los hombres fuertes de la comunidad en cuestión los que se reproducían mayoritariamente (el caso más notable es el cromosoma Y trazable a Gengis Khan). Por medio de las mujeres se transmiten otros marcadores genéticos que se

corresponden al ADN mitocondrial del citoplasma, ya que los espermatozoides prácticamente no integran este tipo de orgánulos, prácticamente no incluyen citoplasma alguno. Y se comprueba que la población femenina se mantiene *in situ* en esas expediciones de conquista en que los varones vuelven a casa con el botín y los esclavos, y en el lugar de la conquista sólo quedan mujeres, porque todo el elemento masculino autóctono ha sido normalmente exterminado. Las variaciones en un sentido u otro vienen constituidas por la población infantil, que o bien es asimismo exterminada, o bien se recoge como parte del botín, o bien se abandona a su suerte con las mujeres dejadas atrás. Se constata, asimismo, y por contra que, antropomorfizando, para entendernos, la guerra de sexos a nivel cromosómico es feroz en detrimento del cromosoma Y. Parece como si éste se estuviera constantemente escondiendo del X, acortando su tamaño y disimulando su existencia.[93] De hecho, se comprueba que el acortamiento del cromosoma Y es progresivo y se calcula su posible desaparición en unos 300.000 años, lo que llevaría aparejada la desaparición de multitud de las especies denominadas superiores, entre ellas el hombre, más que por selección natural por tendencias naturales. Tendencias que hasta la fecha han llevado a la extinción a numerosos organismos, entre los que pueden nombrarse como botones de muestra harto conocidos, el tigre de dientes de sable, o el ciervo gigante irlandés. En el primer caso porque el desarrollo imparable de los dientes de sable habría acabado

con sus portadores y en el segundo porque el aumento cada vez más exagerado de la cornamenta habría hecho lo propio, según se dice quizás por razones más bien alométricas, y no debidas propiamente a la selección natural, de modo que la característica que en un principio era de lo más favorable se convirtió en una rémora.[94]

La guerra en la paz: la dimensión social

Pero así como la guerra es un modo distinto de seguir con la actividad diplomática, igualmente, y más certeramente, la actividad diplomática propiamente dicha es otro modo de continuar con la guerra.[95] Ya se ha mencionado que los tres grandes condicionantes de la dinámica de la existencia biológica entre los seres humanos, más que matizados por la selección natural, son: (1) la obtención de recursos, (2) la llegada a los recursos antes que «el otro», porque éstos son limitados y, cuanto más codiciados, más limitados (las mujeres serían el recurso estrella en las colectividades patriarcales abiertas o encubiertas, como la occidental) y (3) la búsqueda de la legitimidad del poder, como estipulaba Weber,[96] para que los que tienen menos en una colectividad se resignen, aunque sea pasajeramente, con el pretexto de que, si no fuera así, todos perderíamos, especialmente los que no tienen nada que perder, valga la paradoja. Claro que esta tesitura promueve la existencia de un conflicto tan soterrado como patente en cualquier colectividad. Conflicto

que tiene sus consecuencias biológicas, aunque su base sea propiamente socio-histórica.

Ya se ha mencionado que en Occidente, una vez que la legitimidad venida del cielo[97] hace aguas, Maquiavelo, sobre todo, y Hobbes, en parte, introducen lo que se podría denominar el realismo cínico[98] para explicar la estabilidad social. La base de ese realismo estaría en el egoísmo o la defensa del propio interés, que tendría a su vez una base genética, además de cultural, que se proyectaría en lo social, reforzando su instrumentación. De esta manera, el orden social se basaría simple y llanamente en la coerción/coacción. Esta coerción, que siempre habría existido, se fundamentaría idealmente en una manipulación del hombre por el hombre, propiciada por el autoengaño de los que controlan, que también en su momento creen en un orden social establecido desde el cielo, con el pretexto, por ejemplo, de que «esta vida no es la auténtica vida». Luego, como se viene diciendo, cuando esta contextualización teológica deja en cierta medida de funcionar, la coerción se manifiesta sin tantos velos ni simulaciones obvias. También, por supuesto, hay coerción en el otro sentido, desde la idea de que aunque por un lado, por ejemplo, la religión sea el opio del pueblo, también será el opio de los dirigentes, que limitan su prepotencia depredadora, como análogamente se predica en el diálogo socrático correspondiente (Gorgias) en palabras del sofista, al parecer inventado, que es Calicles.

La proposición maquiavélico-hobbesiana que, como ya hemos dicho, refleja el conflicto subyacente de un modo crudo y explícito, adquiere tintes suavizantes en Locke, y luego aun más en Montesquieu, que refina enormemente la obra imprescindible de Jean Bodin. Pero especialmente, a raíz de los horrores sociales derivados de la revolución industrial, se precisan nuevas proyecciones argumentales contundentes para apagar el ruido de sables que indefectiblemente se genera cuando la legitimidad vuelve a hacer aguas, en el sentido de que llega un momento en que la coerción pura y dura deja de funcionar, por la lógica bio-sociológica más elemental. Es entonces cuando aparece Karl Marx con una nueva propuesta del paraíso por venir, cuya llegada a la Tierra es inminente y propiciada no ya por una divinidad que promete, sino por unas leyes históricas que serían tan inflexibles como las físicas. El optimismo marxiano se vería contrarrestado por el pesimismo weberiano, en el cual se instrumenta la construcción de una legitimidad sin promesas escatológicas, sino más bien todo lo contrario.[99]

La primera cuestión que se plantea es cómo surge una nueva modalidad de legitimidad cuando la que existe flaquea. Para empezar, la falta de legitimidad atañe a todos, tanto a los que controlan los recursos como a los controlados, que mal que bien malviven a la sombra de sus dominadores. Pero, como se viene diciendo, todos son conscientes de que en el peor de los casos todos tienen algo

que perder. Uno de los ejemplos recientes más contundentes lo suministra la Revolución francesa, en la que finalmente se sale del caos que subyace por la aparición de un poder coercitivo, a los efectos similar al anterior (como no podía ser de otra manera), aunque el orden social se vea en parte trastocado por la incidencia tardía de la segunda revolución burguesa más importante de Occidente. En efecto, cuando la legitimidad colapsa, el malestar creciente se percibe individualmente más en unos casos que en otros. Del mismo modo que hay variabilidad orgánica, existe una variabilidad cultural que desde múltiples lugares señala lo que está ocurriendo, de manera que se generan soluciones circunstanciales en multitud de autores, y es por medio de sus argumentos y propuestas de estrategias de supervivencia como se potencian dichas nuevas soluciones legitimantes, para salvaguardar la propia supervivencia salvaguardando la supervivencia del conjunto.[100]

Acudiendo de nuevo a Sulloway, los hermanos primogénitos de las subcolectividades menos privilegiadas tenderán a soslayar esa falta de legitimidad, pensando que es peor el remedio (la revolución) que la enfermedad (supervivencia con recursos más que escasos). Por su parte, los hermanos menores favorecerán una actitud revolucionaria, y los intelectuales, como la soldadesca al servicio del poder (ambas facciones están a la par), en la mejor tradición de la filosofía política platónica, intentarán mantener su propia supervivencia por medio de la propuesta

de soluciones legitimantes hechas a la medida. A causa de la selección natural, una especie como la humana es consciente en sus componentes (individuos) de la base elemental de su supervivencia como ente social. Y no se trata de preservar la colectividad, lo que sería una selección grupal que no tiene pleno sentido en el marco de la nueva biología del gen como replicador universal[101] a menos que la colectividad se utilice como colchón de supervivencia. Porque se trata de que el individuo percibe el peligro de desintegración que afecta su propia supervivencia y, sobre todo, la de su entorno genético inmediato, es decir, la supervivencia de los suyos. Por ello se instrumentarán desde múltiples ángulos soluciones legitimantes de emergencia, como resultaran ser la del mismo Karl Marx o la de Max Weber, o incluso la pseudosolución hegemónica de Antonio Gramsci, con la matización paralela de Wilfredo Pareto (el Karl Marx de los «ricos»).

La visión del conflicto legitimador a manos de Marx se convierte en una base que, paradójicamente, contiene la explosión del conflicto en la base oprimida de la colectividad, dándole nuevas esperanzas. Esta base es puramente económica, pero es preciso validarla con soluciones políticas, que aparecen también por doquier pero que se remiten y convergen en la obra de Max Weber, que convierte la condición de político en una llamada vocacional, igual que la vocación de científico. De manera que tanto científicos como políticos vocacionales canalizarían las

riendas de la política económica, potenciada por las leyes universales de la economía detectadas por Marx para llegar de una manera ordenada y no revolucionaria a un mundo donde haya recursos para todos, aunque las ideas bioantropológicas de Pareto frustren esa pretensión. Es decir, que momentáneamente la legitimidad está servida y sostenida, del modo que lo explican las ideas posteriores de Karl Mannheim, con su oposición entre la utopía legitimadora de los que están en desventaja y la ideología deslegitimante de los que controlan, de manera que se ve reforzada la legitimación anterior (que es la que más importa para mantener el equilibrio imperante) de los aventajados.[102]

De hecho, Weber completa la tesis de «los medios de producción económica» de Marx con su propia tesis de «los medios de producción emocional». Es más, la intuición weberiana complementa las propuestas al respecto tanto de Durkheim, como de Freud y de Nietzsche con Darwin como común denominador, porque se subraya la noción de que el hombre no sólo es un animal con deseos emocionales y susceptibilidades intensas, sino que su misma interacción social intensifica esas emociones y susceptibilidades (Pareto). A la sazón, entonces, se crean creencias vinculadas a una legitimidad que se deja sentir, aunque sea sobre todo en su provisionalidad. Lo que da un sentido a la solidaridad entre los estamentos menos beneficiados del cuerpo político, del que incluso se desprenden rituales que consolidan los cuerpos sindicales resultantes en sus ceremonias de

adhesión, como puedan ser el despliegue de huelgas más bien blandas y de conmemoraciones de efemérides más o menos míticas, que sostienen la situación de un modo aceptable para todos, al menos transitoriamente. Dichos rituales están muy bien reflejados en la obra pertinente de Durkheim, en la que se enfatiza la creación de los vínculos emocionales a los que se da lugar. Dichos vínculos se plasman en un lenguaje común al nivel semiótico más general, como se analiza posteriormente, por ejemplo, en los trabajos de Erving Goffman, Basil Bernstein y con mucha más enjundia en los de Pierre Bourdieu.

Estos últimos pensadores sociales señalados pueden considerarse amplificadores de los mecanismos de producción emocional, siempre dentro del marco proporcionado por Weber, pero en el entramado más amplio de Darwin como telón de fondo, porque en efecto, al contrario que Marx, tanto Weber como Darwin no tienen ilusiones precisas sobre lo que pueda ser el futuro de una legitimidad siempre inestable de un modo explícito en el caso de Weber, más implícito y disimulado en el de Darwin y completamente obvio en las disquisiciones de Pareto. En efecto, para Weber está claro, y es perfectamente comprensible desde la perspectiva darwiniana, que la creación de una solidaridad emocional no suprime la base conflictiva del escenario, y en su caso puede, de hecho, utilizarse como arma para exteriorizar el conflicto de un modo manifiesto. Es más, la teoría política de Weber no sólo

explicaría la situación actual, sino que tendría unos visos de generalidad un tanto convincentes, porque con su otra teoría de la experiencia religiosa, en numerosos y variados contextos culturales, incorpora toda la dinámica del dominio por el poder mediante la manipulación, más encubierta que directa, de la solidaridad emocional, lo que suministra la idea de un arquetipo junguiano para las distintas formas de estratificación social.[103] Por ejemplo, tanto la casta, como el grupo étnico, como las comunidades feudales o la clase social constituyen bases para solidaridades estratificadas cuya formación depende de las distintas vicisitudes que dan lugar a diferentes tipos de producción emocional. La dinámica básica se refleja en la jerarquía a menudo implícita en cualquier religión, en lo que afecta tanto a los promotores de los rituales consolidantes como a los seguidores de dichos rituales, así como a los miembros ajenos pero presentes de la comunidad de que se trate.[104]

La guerra en la paz: los matices biológicos

Desde la perspectiva darwiniana, la base del argumento sobre la legitimidad está en que los seres humanos somos animales sociales pero, por nuestra propia historia y filogénesis más próxima, también somos animales especialmente conflictivos.[105] Y existe el conflicto porque la coerción violenta es siempre una línea de acción más actual que potencial. De modo que ante la adquisición de un

recurso propiamente dicho se enfrentan, abiertamente o no, el que lo consigue y el que se queda sin él, pues no tiene sentido compartir en una situación de supervivencia bajo mínimos, como normalmente ha sido filogenéticamente el caso en la aparición del genero *Homo* y precursores más inmediatos, desde su separación del antecesor común con el del chimpancé actual.

Normalmente se estipula que todo individuo maximiza su estatus subjetivo de acuerdo con los recursos de que disponen él y sus competidores. Pero esto no es exactamente así. Primeramente, el individuo, en el mejor de los casos, optimiza y, en segundo lugar, en los casos normales, acudiendo de nuevo al magisterio de Herbert Simon, optimiza bajo mínimos de satisfacción. Recordemos que el hombre vive en su historia, y no actúa del todo instintivamente, por lo que «las ve venir» y puede ser consciente de que maximizar en el presente puede acarrearle problemas mayores en el futuro. Alfred Russel Wallace, en vez de maximizar su estatus subjetivo cuando propone (sin saberlo),[106] junto a Darwin, la teoría de la selección natural, se somete (más tarde, al enterarse de la situación) a su entonces poderoso colega, reconociéndole la primacía en la autoría de la teoría en cuestión. Luego, con el beneplácito de Darwin, el estatus de Wallace adquiriría la alta cotización socio-científica pertinente. En otra época y lugar, Leibniz, en cambio, adoptaría una estrategia de confrontación clara con el más que poderoso Newton respecto a la autoría del

cálculo infinitesimal, intentando desde el primer momento maximizar su estatus, a costa del de Newton, lo que le acarreó más problemas de lo que pudo imaginar.

Y es que no se trata de tener razón cuando se tiene, sino cuando se debe tener. Las relaciones humanas, dada la historia, tanto la propiamente dicha como, sobre todo, la filogenética, se fundamentan en una lucha por el estatus (el prestigio social significa poder y el poder lleva a los recursos escasos y más codiciados) y nadie se puede permitir el lujo temerario de no considerar el poder de los otros en sus actuaciones.

Tanto los ideales como las creencias personales no solamente nos indican cómo seguir consiguiendo los recursos para prolongar nuestra supervivencia hasta que la oportunidad de la reproducción surja, o cómo cambiar de rumbo a la hora de obtener esos recursos, sino, en un doble juego de poder-episteme a la Foucault, se trata asimismo de saber cómo mantener nuestro estatus y cómo acrecentarlo dentro de lo posible, sin dar demasiados celos a los poderosos de turno que haya en nuestro entorno. Además, teniendo en cuenta que estamos sujetos al interés de los replicadores, de tal modo que nuestra individualidad autoconsciente sólo es un sucedáneo para la promoción de los intereses de nuestras unidades hereditarias, el trato con nuestros parientes entra también en juego de un modo directo, porque a veces hay que renunciar a parte de nuestro estatus, o incluso a todo, para promocionar complejos

génicos afines (parientes más o menos cercanos) que tienen más posibilidades de medrar que nosotros mismos. De igual manera, todos conocemos conflictos intrafamiliares de alta intensidad. Estos últimos surgen si percibimos que algunos de nuestros complejos génicos afines (los parientes que sean el caso) no sólo se van a pique sino que también nos arrastran con ellos, en cuyo caso su «eliminación» constituye una prioridad. Éste sería el caso, por ejemplo, de los traidores en una contienda bélica, porque, en principio, los de mi bando están más relacionados conmigo genéticamente que los del bando contrario, por eso, en ocasiones, no sólo tendría sentido mi propio sacrificio por la causa sino también la eliminación de los traidores relacionados genéticamente conmigo, aunque ello perjudique el acervo genético de todos los míos. Por supuesto, la psicología del traidor también tiene su razón de ser bioantropológica, en el sentido de que, por ejemplo, en una causa que se crea perdida, entregarse al enemigo puede suponer acrecentar la propia supervivencia en nombre del genoma que nos sustenta. O bien puede ocurrir que la relación de altruismo recíproco con los nuestros esté tan deteriorada que la identificación con la causa del enemigo no sea más que dar salida a una venganza genética que restituya el equilibrio traicionado esta vez por la parte «no traidora», por así decirlo. Al familiar que normalmente involuntariamente arrastra a los suyos al abismo, por lo

general se lo excluye y se lo combate como la «oveja negra» que nunca debió existir.

En las relaciones humanas nadie reconoce ser el «malo de la película», porque cada uno racionaliza su propia situación, tanto en términos de altruismo recíproco honrado/traicionado, dentro de nuestro segmento social, como de legitimidad social justa/devaluada, dentro de la sociedad estratificada en su conjunto.

Pero es que la propia biología al nivel hormonal más estrecho también incide en las situaciones conflictivas de un modo que se podría estimar un tanto sorprendente, porque tanto en los simios, como en los monos antropoides, como en nosotros mismos, y posiblemente en cualquier animal donde exista una estructura social mínima, parece ser que cuanto menos estatus se posea en la jerarquía social, más propenso es el individuo a su autodestrucción por medio de una mayor posibilidad de enfermar, debido fundamentalmente a un sistema inmunitario deprimido por la merma que supone esa misma condición social devaluada.

En el sentido que se viene indicando, hay sustancias hormonales que inciden más que directamente, por así decirlo, sobre nuestro comportamiento al respecto. En concreto, remitámonos al supuestamente fatídico colesterol. Al menos cinco hormonas vitales proceden del mismo: la progesterona, la aldosterona, el cortisol, la testosterona y el estradiol. La producción de cortisol, que estaría un tanto

centrada en el cromosoma 10 de los seres humanos, obedece a la acción de agentes estresantes de duración un tanto continuada, en que la acción de la mente y el cuerpo se integran, afectando la configuración cerebral y deprimiendo significativamente el funcionamiento del sistema inmunológico. De hecho, podemos aumentar nuestros niveles de cortisol en el organismo sólo con pensar en posibilidades estresantes, aunque éstas sean del todo ficticias. En los monos de los zoos, los que tienen las arterias engrosadas por el llamado colesterol malo son los que se encuentran en el nivel más bajo del orden jerárquico. Estos animales, intimidados por sus compañeros de más categoría, están constantemente estresados, su sangre contiene abundante cortisol, sus cerebros poca serotonina y sus sistemas inmunológicos se hallan continuamente deprimidos, además de estar formando en las arterias coronarias tejido cicatrizal. Paralelamente se ha constatado que los funcionarios británicos que trabajan en Whitehall, en la parte baja del escalafón, también contraen dolencias cardíacas en razón a su inferioridad en el orden jerárquico burocrático. Igualmente, según un estudio masivo de 17.000 funcionarios, así como en otro en que se vieron implicados 100.000 empleados de la Bell Telephone Company, en Estados Unidos, la categoría del trabajo de la persona podía predecir mejor sus posibilidades de padecer un ataque cardíaco que de padecer obesidad, tabaquismo o hipertensión. Por ejemplo, alguien con la categoría de

conserje era cuatro veces más propenso a una posibilidad de infarto que una secretaria de dirección, aunque el conserje fuera delgado, no fumador e hipotenso y la secretaria todo lo contrario.[107]

¿Cuál es la clave biológica de lo que está ocurriendo? La cuestión del estatus, claro está, entra de lleno. El control produce estrés en el controlado. El estatus está en íntima relación con el poder y el poder con el control de los recursos a través del control sobre los que tienen menos estatus que el propio. Por ejemplo, el ejecutivo jubilado, al igual que el despedido, se viene inmunológicamente abajo porque ya no posee el control. Por otro lado, es importante constatar que la testosterona tiene un efecto similar al cortisol (los varones, así como los machos en los animales propiamente dichos, son más propensos al contagio infeccioso y tienen una esperanza de vida menor que las hembras). Análogamente, la escasez de dopamina, que es un neurotransmisor, cuya producción está en buena parte controlada por el cromosoma 11 en los seres humanos, produce una personalidad indecisa y rígida, con falta de motivación, un temperamento conservador y propensión a la timidez, y cuando esa escasez es más que manifiesta, aparece la enfermedad de Parkinson. Por el contrario, un exceso de dopamina engendra en el individuo una curiosidad excesiva, una propensión al aburrimiento contrarrestada por una búsqueda ávida de aventuras amorosas y una predisposición a la esquizofrenia. En cuanto

a la serotonina ya mencionada, su relación con el estatus es también notoria, porque dicha sustancia controla la autoestima, de modo que una escasez de dicha sustancia supone una personalidad impulsiva y pesimista. Existe una correlación entre la escasez de serotonina y de colesterol, así como entre el éxito social y la serotonina. Volviendo a los monos antropoides, los niveles de serotonina responden a la percepción que el mono tiene de su propia posición en la jerarquía, y no al revés. De manera que si esa posición cambia, varía en consecuencia la cantidad de serotonina.

En cuanto a la reducción del colesterol y su relación con la etología del estatus, en el conjunto de todos los estudios al respecto, con el tratamiento para reducir el colesterol en la sangre, se conseguía que los ataques cardíacos disminuyeran un 14 por ciento, pero paralelamente había un aumento de muertes violentas del 78 por ciento . De manera que la probabilidad de muerte por colesterol alto y bajo se igualan: en un 25 por ciento de los varones con colesterol bajo la probabilidad de suicidio se multiplica por cuatro.

La razón de por qué un estatus bajo aumenta la incidencia a enfermar por el colapso parcial del sistema inmunitario es difícil de explicar tomando al individuo como unidad de selección; paradójicamente es relativamente fácil de comprender si se toma la especie equívocamente como unidad de selección, porque desde el punto de vista de la especie sólo interesa que se reproduzcan los fuertes, es decir, los líderes, los que tienen un estatus alto. Sin embargo, la

explicación posible debe estar acorde con la consideración general del gen como replicador y como unidad de selección. Por un lado, como ya hemos visto, el estatus bajo puede tener que ver con la mala suerte, por lo que entonces por medio de algunos fármacos se podrían neutralizar, hasta cierto punto, los efectos de una dopamina alta y una serotonina baja, situación que, de no tratarse, induciría a un comportamiento violento, que en consonancia con la expectativa de futuro esperable, y fraguado genéticamente en otras épocas, dará lugar a la preparación del organismo por medio de la violencia y un comportamiento displicente para adelantar el proceso reproductivo de un modo expedito. Por otro lado, puede haber otra combinación de fármacos que hagan suponer que el bajo estatus, más que cuestión de mala suerte social, puede ser cuestión de mala suerte biológica, es decir, una mala combinación de genes, de manera que, desde el punto de vista de un proceso de selección natural, lo más idóneo es que esa combinación quede eliminada. Triste destino.

En resumidas cuentas, las situaciones conflictivas se crean y se destruyen, pero, si se mantienen, se consolidan determinadas proporciones de sustancias, tanto hormonales como en su calidad de neurotransmisores, dependiendo de cuál sea la situación del organismo en el orden social. De modo que se configura un comportamiento en el individuo que incide directamente en la manera en que éste percibe una situación injusta que exige una actuación en

consecuencia. Además, todas las sustancias químicas dentro del organismo tienen cometidos múltiples, por lo que no es nada fácil hacer determinaciones de causa-efecto sencillas. Por ejemplo, la incidencia de colesterol total en sangre tiende a ser más alta tanto en los habitantes de países nórdicos como africanos, porque, en el primer caso, la falta de luz hace que la función de colesterol como precursor de la vitamina D se vea mermada, y lo mismo ocurre con los africanos de piel muy oscura. Es decir, la melanina impide que la luz también llegue a raudales al colesterol existente, de modo que aunque ese colesterol alto suponga una muerte más temprana por ataques cardíacos e incluso, en los países nórdicos, la incidencia más alta de la enfermedad de Alzheimer, dicha condición de colesteremia facilita en un principio la supervivencia del *Homo sapiens* en climas adversos (en los que haya muy poca radiación solar o, por el contrario, excesiva). Pero mientras el individuo se reproduzca, la situación con respecto al gen no es mala. La utilidad de la longevidad dependerá de las circunstancias. Igualmente, la resistencia al frío supone, aunque sea a muy *grosso modo*, un nivel alto de azúcar en sangre y con ello problemas de diabetes, que también existen en los países nórdicos. La explicación es la misma. Todo en el organismo es un juego de equilibrios y optimizaciones según sea el medio exterior, con antagonismos pleiotrópicos entre el ahora y el después, e incluso en el mismo ahora (las plumas del pavo real). A menudo, el precio a pagar es una

longevidad relativamente corta o mermada por la demencia senil, según la norma de «vive ahora y paga después», que en general sería «reprodúcete ahora y muérete después, bien muerto o en vida». Desde la perspectiva de la selección natural da exactamente igual.

Segunda parte

PUNTUALIZACIONES

Capítulo III

El sustrato darwiniano del humanismo actual

La filosofía como telón de fondo

Una interpretación naturalista de la inquietud filosófica muy corriente entre los usuarios es que ésta no es más que una meditación sobre la muerte. Visión que entra de lleno en la obra del que es argüiblemente, con permiso de Wittgenstein, el filósofo más emblemático del siglo XX, Martin Heidegger, cuyo eslogan filosófico, especialmente en la primera parte de su obra es que el hombre es un «ser-para-la-muerte» (*Sein-zum-Tode*). En efecto, si pensamos, por ejemplo, y no es broma, en las plumas del pavo real como referente analógico, vemos que al mismo tiempo que éstas sirven de cebo para atraer a la hembra también son un reclamo para los depredadores de turno, de modo que las características del plumaje tienen que adquirir idealmente

por selección natural un nivel óptimo para obtener resultados satisfactorios de supervivencia en la reproducción. Con la visión de la muerte por venir, en el hombre ocurre exactamente igual. Es decir, estamos programados para sobrevivir contra todo pronóstico, incluso después de nuestra reproducción e incluso cuando entramos en la senectud más abyecta. Y, sin embargo, sabemos que vamos a morir. Indefectiblemente, contemplamos nuestra propia muerte en la del otro. Se precisa, pues, un correctivo psicológico, que es el desarrollo de la inquietud filosófica en el sentido más amplio posible, para hacernos a la idea de lo inevitable y poder vivir con la contradicción que supone estar programados para sobrevivir y simultáneamente para morir, porque el envejecimiento que se deriva del acortamiento gradual de los telómeros cromosómicos no es más que la programación de una muerte anunciada lenta y silenciosa. Lenta al menos al principio, luego, al final de los días, todo se acelera de mala manera.

Otra interpretación asimismo naturalista y en relación estrecha con la interpretación anterior es que el hombre tendría tres tipos de necesidades que se asociarían al tripartito social estipulado por George Dumézil, ya varias veces mencionado en este escrito en contextos análogos.[1] Y es que las necesidades humanas se pueden dividir, y se insiste, no de manera tan arbitraria como pueda parecer, en tres tramos: necesidades a corto plazo (hoy tengo que comer), necesidades a medio plazo (hoy tengo alimento, por

lo que mi preocupación pasa a entrever qué comeré mañana) y necesidades a largo plazo (el sustento lo tengo asegurado hasta el final de mis días, ¿cómo podré paliar ese final en un sentido u otro?). La relación con el tripartito social es obvia.

Claro está que la filosofía en un principio se asocia con una naturalización incipiente del conocimiento, que es lo que ocurriría con las especulaciones de los antiguos griegos. Esta naturalización tendría mucho que ver con la tesis que se ha desarrollado en otro lugar,[2] aunque sea de un modo superficial, y que aquí se ha mencionado en varios momentos: se trata del paralelismo entre la revolución burguesa del Renacimiento y otra revolución parecida en el «Nacimiento» al que hace referencia ese renacer. La idea es que del mismo modo que en partes importantes de Occidente con el Renacimiento se establece un nuevo orden social, ocurre otro tanto, salvando las distancias, por supuesto, en la antigua Grecia, y concretamente en Atenas. De manera que durante un tiempo emerge en esa parte de Grecia una especie de burguesía relativamente ociosa que, como su clase análoga de 2.000 años después, se preocupa de legitimar un nuevo orden a expensas del existente. Este orden establecido, que se atenúa en beneficio del nuevo orden incipiente, se corresponde con un antiguo orden, por lo que se exige una revisión de las ideas que controlan la existencia entonces vigente. En Grecia, la tarea es la de desactivar buena parte de la interpretación mitológica existente por medio de una nueva mitología, que comparte

el afán naturalizador de la nueva clase que toma las riendas epistémicas, como ocurre más propiamente en el Renacimiento y después. En el Occidente reciente, este nuevo orden se consolida, primero en Grecia, de un modo mucho más desigual,[3] y después en Roma, hasta que el proceso se aborta por completo con las incursiones de los bárbaros y la instauración del cristianismo, de manera que el antiguo orden latente se reafirma, confirmándose la estructura social pertinente.

Por otra parte, esa tendencia naturalizadora más o menos intensa que se da tanto en la antigua Grecia, en parte en Roma, y sobre todo en el Occidente reciente, no es fruto de ver las cosas «más claras» o más descontaminadas de metafísica mitologizante, como se deriva del credo positivista. Tampoco tiene que ver con la introducción de un espíritu crítico, como quiere hacernos creer Karl Popper, ni con la consideración de que la mitología vigente es una especie de paradigma herido de muerte por los contraejemplos que atañerían tanto a la impotencia de los dioses como a su flagrante inmoralidad, como quiere hacernos creer el conocido filósofo australiano John Passmore, en vena kuhniana. Estas racionalizaciones pecan de demasiado racionales e incluso de presentistas (Whiggish) en extremo. Más bien en ese cambio social, la nueva clase, grupo, o subcolectividad que se impone, es la clase artesanal, que ejercitaba la tecnología de época para resolver los problemas perentorios más técnicos de la

sociedad en que vivían. Eran, y hasta cierto punto son, aquellos que resolvían su existencia a medio plazo, y que, por tanto, ni vivían en el «infierno» (los del corto plazo) ni en el «cielo» (los del largo plazo) sino en el medio, con los pies en la tierra, como se suele decir, y, por tanto, contemplaban la vida con más naturalidad, si no sosiego, valga la expresión. Es decir, que no se trataba de que vieran «la realidad» más o mejor que los otros, sino que estaban colocados en un lugar donde la supervivencia estaba asegurada a medio plazo. No existía, por tanto, ni una necesidad de sobrevivir inmediata, que hace simplemente recurrir a la fuerza de nuestros instintos primarios, ni una necesidad de salir adelante a largo plazo al enfrentarnos a la muerte, que hace, a su vez, recurrir a la fuerza de una racionalidad que se sale de toda necesidad mundana más o menos inmediata. El *Homo sapiens* se naturaliza en el sentido filosófico en un determinado medio que se corresponde con una determinada forma de vida, y esto es básico. Lo demás son abstracciones que conducen antropológicamente a un callejón epistémico sin salida.

De este modo, la filosofía más naturalizada no sería otra cosa que la cosmovisión correspondiente a la clase intermedia, la soldadesca para Platón (o los «filisteos» para Matthew Arnold), esa clase que está más con los pies en la tierra que sus antagonistas por encima y por debajo. Por ejemplo, la filosofía aristotélica, que es quizá, de aquella época, la que se conoce de manera más completa (junto con

la platónica), es la que está más a ras de tierra, y es la filosofía de un maestro de la clase alta (educador de Alejandro Magno o del general Ptolomeo) que tiene que imbuir de sentido común a dicha clase para potenciar la supervivencia en caso de que las cosas vayan a peor. Tanto la política como la ética aristotélicas encauzan perfectamente estos cánones. Es más, los diálogos platónicos tienen como portavoz central, especialmente en los primeros diálogos, a un ex-sofista como es Sócrates, y recordemos que los sofistas son los más naturalistas de los filósofos griegos, y que en realidad muchos de ellos son «extranjeros» asentados en la sociedad ateniense, que forman parte de esos «asalariados» que no se tienen que preocupar exactamente por qué comerán hoy, aunque sí mañana, y el pasado mañana ni lo contemplan. Sócrates es, en efecto, una especie de portavoz de su clase, en cierto modo revertido al nuevo orden, pero no del todo ni con mucho. Sócrates, como se sabe, es despreciado por Nietzsche, en el sentido de que no es ni apolíneo ni dionisiaco (para entendernos, los representantes de las dos culturas en la antigüedad según Nietzsche) sino ese término medio excéntrico que utiliza la razón y la dialéctica aparentemente más para confundir que para ilustrar (lo que ya detecta Aristófanes que tanto influye en la primera gran obra maestra de Nietzsche, *El origen de la tragedia*). Ocurre como hoy día con los sociólogos del conocimiento, que se constituyen en una especie de tercera cultura crítica de las otras dos. En esencia, Nietzsche trataría

a Sócrates como al mismo Darwin, cuya teoría para el filósofo alemán no sería más que el relato evolucionista que concierne a la supervivencia de los débiles, según el cual el superhombre, con toda su capacidad estética, que es lo que lo caracterizaría, no tendría cabida posible.

Por lo demás, la historia de la filosofía ha seguido el curso esperable a lo largo de la historia de Occidente, que ya se ha esbozado en páginas anteriores. El filósofo francés actual Alain Badiou caracteriza tres períodos críticos en la historia de la filosofía occidental. Éstos son Grecia, el idealismo alemán y la filosofía francesa más reciente.[4] En efecto, en Grecia-Roma tendríamos una primera modernidad o una pre-modernidad, que se aborta con un retorno a un antiguo orden, propiciado en primera instancia por el emperador romano Constantino, y consolidado por un papado inteligente que sabe cómo administrar una herencia intelectual añeja de un modo más instintivo que racional[5] pero argüiblemente altamente eficaz, en su empeño de marcador de normas ético-políticas que legitiman el orden imperante, al menos hasta mediados del siglo XIX. La filosofía escolástica alcanza cimas notables con el afán de armonizar el espíritu del cristianismo con el espíritu griego aristotélico. Esta actividad se marca al compás de toda la complejidad de una evolución social cada vez más urbanizada, que, de hecho, tiene ese vuelco burgués que da lugar, por un lado, a la reforma de Lutero y, por otro, al incipiente nuevo naturalismo que desde Maquiavelo en adelante adquiere la

fuerza que le da la base social que lo sustenta (y que posiblemente alcanza una cota máxima pre-darwiniana en la filosofía de David Hume y en los ilustrados franceses).

Pero filosóficamente aparece un nuevo tipo de reacción en Alemania, donde el antiguo y el nuevo orden han alcanzado una especie de empate, circunstancia novedosa en la historia de ese Occidente que marca una pauta en la historia del mundo. Dicho empate refleja además, como era de esperar, una nueva actitud filosófica. Ya no es cuestión de confrontar al burgués con la divinidad del antiguo orden; ahora tenemos en Kant al burgués pietista, que comprende que no hay certeza sobre lo que más le interesaría si fuera un miembro del antiguo orden, es decir, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y el libre albedrío. Sin embargo, *eppur si muove*. Es decir, siguiendo el *dictum* agustiniano, alterado para nuestro contexto, de que «hay que vivir como si nada trascendente existiera pero hay que pensar como si todo lo trascendente fuera real», Kant se intenta centrar entre su crítica de la razón pura y su crítica de la razón práctica en ese punto muerto, en ese empate que intenta paliar, si no resolver, en la crítica del juicio. Es decir que para los alemanes —que están en ese empate técnico socio-epistémico que los ingleses han superado a favor del naturalismo (aunque lo llamen teología natural) y que los franceses están en trance de superar en un sentido análogo al inglés—, la salida es la estética, tanto de la belleza propiamente dicha como de lo sublime, de aquello que en

conjunto no tendría utilidad alguna (caería fuera del naturalismo, o sea, del nuevo orden) y al mismo tiempo no se sometería al control de ninguna divinidad (caería fuera del campo del antiguo orden). Este empate técnico del orden social pangermánico, especialmente en la esfera protestante, y muy especialmente dentro del protestantismo de inclinación pietista, es el que adquiere un carácter ya irracional manifiesto en su idealismo. Lo último ocurre primero en Fichte, luego en el gran Hegel y por supuesto, a la postre, en Schelling, para dar seguidamente paso a ese irracionalismo metafísico de carácter naturalista que se encuentra en Schopenhauer y en Nietzsche, y que alcanza una cumbre metanaturalista en Heidegger y en buena medida también en Wittgenstein. La vena católica que corre por la sangre dialéctica de ambos pensadores, sobre todo en Heidegger, hace de su filosofía una síntesis (tácita en el caso de Wittgenstein) de toda la filosofía anterior tanto en lo que atañe al antiguo como al nuevo orden. El fundamento se remite a la idea heideggeriana de un ser sin base (enraizado en un abismo ontológico) que está por encima de una divinidad objetivada y, por tanto, científica, centrado en una ciencia que no piensa, y el todo engranado en una meditación final en Wittgenstein, con respecto a la idea consiguiente de que la filosofía, en el mejor de los casos, es una terapia personal en un mundo de todos donde los problemas, aunque sean siempre de todos, paradójicamente, son estrictamente personales. Por cierto, ésta es la línea que

adopta en la actualidad el conocido filósofo sudafricano John Henry McDowell en su perspectiva de «quietismo filosófico», que como en Wittgenstein es decididamente anti-naturalista, aunque sólo en intención.[6]

Y la obra de Heidegger desemboca en la filosofía francesa auspiciada casi exclusivamente, con el intermedio sartriano (matizado por Merleau-Ponty), por el bioantropólogo Lévi-Strauss, al que sigue toda la secuela de pensadores galos, entre los que destaca por encima de todos Derrida y su deconstrucción del pensamiento, cuya clave bioantropólogica es una reivindicación tácita del darwinismo en su faceta más profunda, por lo que la darwinización del mundo alcanza la cota máxima en la que estamos enclavados en el momento presente.[7]

Derrida nos demuestra a su manera que el lenguaje es siempre ambiguo en sus declaraciones. Por un lado, se usa para defender abiertamente una tesis, pero, por otro lado, y a menudo de un modo tácito, defiende sin quererlo ni asumirlo la tesis contraria, de manera que el lenguaje en definitiva siempre está vacío, nunca demuestra nada, todo es retórica en que se intenta resaltar una tesis sobre su antítesis sin resultado concluyente alguno. ¿Dónde está Darwin? Ahí precisamente; en la deconstrucción del lenguaje entra Darwin de lleno, porque la selección natural no tiene una base fija, actúa sobre algo o su contrario dependiendo de las circunstancias, pero ambas soluciones contrapuestas son condiciones de posibilidad realizables. Para Derrida, lo único

que no se puede deconstruir es la justicia, es decir, lo que para los griegos era el equilibrio, la justicia que está impresa en el altruismo recíproco, aun viciado por el engaño, en la legitimidad ilegítima, valga la contradicción más que nunca, de una justicia social que siempre está inevitablemente desequilibrada en un mundo de recursos escasos, así como en la banalidad de una realidad que sólo tiene sentido en el sufrimiento de todos los seres vivos, en esa depredación continua de los unos sobre los otros y del medio sobre todos. Sufrimiento que tiene su base última en una negentropía de circunstancias que acabará con la muerte total, con esa metáfora tan brutal como sublime que, en efecto, se centra en la muerte térmica del universo (aunque hoy día ese evento se vea denostado por la física del momento como ocurrencia general e inevitable).

Ya se ve de qué modo lo que se denomina actividad filosófica desde la perspectiva naturalista que nos ocupa sería la respuesta a un cambio de un modo de vida social radical, sobre todo puntualmente en los griegos clásicos, y luego drásticamente en ingleses, holandeses y franceses modernos, además de iniciarse un cambio que no termina de consolidarse entre los alemanes también de ahora (Ilustración-Romanticismo). De modo que todo concluye con la emergencia de la criatura darwiniana, como insecto completo, en la filosofía francesa, auspiciada por un estructuralismo exclusivamente de contrastes que al final da al traste con cualquier lógica de la presencia, llamada un

tanto impropiamente metafísica de la presencia. Porque desde el darwinismo más consumado no hay metas fijas, sino alternativas que adquieren prioridades en sus metas volantes según la oportunidad del lugar y del momento. Y de la misma manera que la selección natural potencia formas de actuación que se consolidan en acervos genéticos, también lo hace el azar, ya en un sentido físico amplio, en un proceso cuyo fin se adivina como un sinfín de oscilaciones o una discontinuidad cuántica prevista según probabilidades cuantificables. De este modo, lo imprevisto tiene siempre su verosimilitud en ese juego de probabilidades que tanto desde la física de lo muy pequeño, en el microcosmos, como desde la física de lo muy grande, en el macrocosmos, tienen su referente en una selección natural limitada pero igualmente estocástica, que se regula en el mesocosmos en sus agrupaciones moleculares más complejas, que se constituyen en lo vivo.

Entre los entresijos de la historia de la filosofía como aquí se contempla, se desliza el pensamiento denominado mítico, que no responde más que a la consolidación social de un orden de cosas inicial, según el pensamiento de Lévi-Strauss, pero que coincidiría más que con ese *Esprit* primigenio que estipula el antropólogo galo, con el orden social que se deriva de la revolución agrícola y que, en una situación ya sedentaria, eleva a la clase que se constituye en dirigente a una posición de privilegio en su supervivencia que la aleja así de toda concepción naturalista; y ésta es la cultura de los

dioses, semidioses, héroes y campeones de causas pertinentes a las divinidades de turno. Las distintas mitologías, especialmente la griega y la romana, que son las que más atañen a Occidente, dan fe de esta disyuntiva. La adopción del cristianismo, monoteísta en su forma, pero politeísta en su fondo (por el santoral que lleva aparejado al tripartito teológico, trinidad y derivaciones), da lugar a otro entresijo fundamental que prosigue, especialmente a partir del Renacimiento, con el desarrollo de la filosofía propiamente dicha como la alternativa naturalista de la nueva clase dominante.

De hecho, la filosofía propiamente dicha, desde su sociología implica duda, la duda sobre el pensamiento calificado como mitológico que la circunda y la precede, duda que se instala en su mismo seno, porque al cuestionar el orden anterior cuestiona su propia ontología en su episteme y en su ética. Dicha duda se disipa hasta cierto punto en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, del mismo modo que la certeza en la cosmovisión mitológica se ablanda con la aparición de mitologías alternativas que en el cristianismo se denominan herejías. Esto último hace pensar que tanto la duda como la certeza, como ya se expresaba en una obra anterior,[8] caracterizan estrategias de adaptación que obedecerían a una relativa seguridad del medio imperante. Por ejemplo, si por las circunstancias que sean, el ser humano tiene mucha seguridad, quizá demasiada, en su situación, necesita de la duda para mitigar esa seguridad que

lo expone a lo inesperado de un modo tácito. Esa seguridad en el medio, por ejemplo, derivaría de una situación positivista en que el desprecio de toda metafísica hace pensar que se pisa tierra firme y se está en una situación menos expuesta que la de aquellos que creen en «cuentos de hadas». Pero no, esa seguridad tiene aparejada como antídoto la inseguridad de que ser hombre no significa nada especial, que el hombre es tan accidental como cualquier criatura y que ni su inteligencia ni, por supuesto, cualquier fuerza hipotética sobrenatural lo van a sacar de apuros si lo por venir no tiene buen cariz. Esta estrategia de supervivencia se denominaba en la obra citada estrategia accidentalista, y sería característica de una situación estable que es proclive a que el afectado se confíe demasiado, por lo que su certeza precisa la sazón de la duda. Contrariamente, cuando la propia situación es dudosa en cuanto a la propia supervivencia, lo que se precisa es certeza correctora, y esa certeza metafísica la proporciona la creencia en algo que nos protege, o que protege al hombre, sea la propia inteligencia o un agente sobrenatural. Dicha actitud se denomina esencialista, porque especifica que el hombre en el fondo no participa de la accidentalidad de cualquier otro organismo, sino que de alguna manera es especial, es decir, esencial en el orden de las cosas. La duda real se contrarresta por una seguridad posiblemente ficticia, pero que momentáneamente puede sacar de apuros. Ficción y realidad se entremezclan en una dinámica de supervivencia controlada por la fuerza de la

selección natural. Entre el supernaturalismo y el naturalismo minimista de los positivistas radicales existiría, así, un naturalismo maximista que ubica al ser humano en el orden natural, de un modo esencialista, como una entidad viva «mejor» que el resto de lo viviente.

La etología del comportamiento epistémico

El comportamiento filosófico se centra, como estamos viendo, en una manera de legitimar situaciones sociales y de justificar propensiones individuales de supervivencia, además de diseñar cosmovisiones de acuerdo con esa legitimación, de modo que se consiga, dentro de lo posible, un todo coherente que engrane ética con episteme sobre la base de una ontología metafísica que sirva de apoyo y fundamento a todo el sistema ideado con objeto de potenciar la propia supervivencia, directamente o en diferido (reproducción). Como bien señalan Berger y Luckmann en su obra ya citada, esos sistemas (universos simbólicos) son el referente que, mal que bien, da sentido a la existencia de la colectividad, legitimando, como se viene diciendo al menos hasta cierto punto, las desigualdades existentes tanto en creencias como en comportamientos. Dicho pensamiento global viene a ser siempre en el cambio o bien una alteración del pensamiento mítico vigente de acuerdo con nuevos elementos reales o ideales que propician esa alteración, o bien la sustitución por otro sistema alternativo, como

ocurriera con el cristianismo en la Roma de Constantino, o bien una secularización más o menos encubierta, como sucede en Occidente de un modo velado a partir del Renacimiento, tal y como refleja sobre todo la impresionante obra de Descartes, y más tarde, ya abiertamente, el discurso proveniente de la Ilustración. Los cambios no sólo se generan por trastoques sociales o ambientales, sino también por la misma dinámica de los mitos o sistemas de creencias, como bien aduce Lévi-Strauss en su *Antropología estructural*. Es decir, todo mito sería inestable, en el sentido de que ningún sistema de creencias es completo; siempre hay incoherencias y cabos sueltos que reclaman un cambio de concepción, y retazos aquí y allá para mantener mal que bien el *statu quo* o, por el contrario, para justificar cambios del todo inevitables.

Siguiendo a McElreath y Henrich,[9] se plantea la pregunta, aparentemente ociosa, de si los individuos son productos sociales o sucede al revés. Aunque trivialmente estos autores asumen que la contestación es que individuos y sociedad interaccionan en su formación de un modo en que (en principio) ninguna parte predomina sobre la otra, hay que matizar bastante más la respuesta. Dentro de una agrupación social, el individuo, a través de sus genes o, mejor dicho, los genes (o replicadores que se tercien) a través de sus individuos (interactores), se encuentran con una parte del medio, que es el medio social, en el que tienen que sobrevivir. Es verdad que esos genes, a través de sus

individuos, han ido moldeando (por selección natural) en la medida que han podido (por medio de mutaciones favorables o interacciones génicas acordes) ese medio social para ventaja propia, de modo que según sea la fuerza coercitiva ejercida a través de esos genes, en parte en función del lugar que ocupen sus interactores en la estratificación social, los mismos replicadores serán más o menos determinantes en la producción social que resulte.

Por otro lado, los autores en cuestión insisten en su contención básica, que es epistémicamente trivial, y afirman que en realidad no tenemos por qué elegir entre explicaciones que primen o bien la acción individual (derivadas de la microeconomía, por ejemplo) o bien la acción social (derivadas, por ejemplo, del núcleo explicativo de la sociología durkheimiana). Los autores en cuestión aseguran que en lugar de eso hay que construir modelos que nos hagan vislumbrar cómo los individuos pueden crear efectos a nivel poblacional. Efectos que a su vez, en un proceso de retroalimentación continua, cambian a los mismos individuos. Pero lo último constituye un razonamiento circular donde los haya, es decir, equivale a no decir nada pero de un modo complejo, que es la ocurrencia normal cuando se desarrollan modelos matemáticos sin entrar en las entrañas dialécticas de los fenómenos que se estudian.[10] Como asegura Wittgenstein, toda la matemática es una colección de tautologías,[11] lo cual puede aplicarse en este caso, a no ser que se empiece describiendo la situación

de un modo flexible para luego ir precisando algebraicamente los detalles y que se vea por qué nunca se altera la episteme subyacente, que es lo que se trata de cotejar para que el contenido actual sea algo más que aparente, aunque al menos metodológicamente nos adentremos en una especie de tesitura metatautológica.

Los autores en cuestión explicitan, de un modo epistémicamente un tanto ingenuo, que se deben especificar ciertos parámetros de partida para definir la población, describiendo los lugares que los individuos ocupan en la estructura y cotejando cómo esos lugares interaccionan. También habría que contemplar si además hay fenómenos migratorios, amén de hacer una descripción adicional de la natalidad, la mortalidad, los sistemas de apareamientos, los sistemas educativos, etcétera. De hecho, sobra decirlo, porque todo ello es el punto de partida elemental para todo análisis al respecto. Lo que se quiere poner de manifiesto es que, más que especificar cuestiones de detalle, en lo que hay que centrarse es en inspeccionar la estructura global para ver cómo se ajusta a los principios generales que se derivan de las tres premisas más básicas en lo que afecta a la supervivencia y la reproducción: (1) descripción de recursos; (2) organización para llegar a los mismos en soledad o en compañía de otros y (3) técnicas de legitimación para estabilizar una situación social estratificada siempre de suyo desequilibrada.

La parodia epistémica de esos dos autores, aparte de sus, por otro lado, interesantes intuiciones —como puede ser, por ejemplo, que el hecho de creerse lo que a uno le cuentan (*gullibility*) puede ser más adaptativo que trabajárselo por uno mismo—, es en otro sentido ampliamente representativa (por eso se comenta). Y su argumentación culmina cuando ambos autores señalan que como los modelos culturales sujetos a evolución incluyen dos sistemas de herencia biológicos interactuantes, lo cultural y lo genético, los resultados pueden ser distintos. Efectivamente, los resultados serán diferentes en sus detalles pero la pauta general, que es lo que nos interesa, y lo que realmente merece la pena escudriñar (desde una perspectiva propiamente epistémica) será lo que no varía. Es decir que lo que queremos es comprender la situación general, mientras que los casos particulares serán simplemente curiosidades académicas, a no ser, claro está, que se quieran estudiar las peculiaridades que se tercien para mejorar técnicamente la situación social concreta con vistas, por ejemplo, a la consolidación de una estabilidad social convencional y una mejora aparejada de la situación personal relativa de sus integrantes (lo que desde luego no es poco, aunque no deje de ser una cuestión técnica).

Pero conectemos con casos concretos que facilitan la distinción entre los intereses epistémicos y técnicos, que es lo que interesa. Por ejemplo, cuando Mendel quería generalizar sus ideas sobre la herencia, la elección de su

material maestro, los guisantes, era completamente irrelevante en lo que se refiere a las características biológicas y de comportamiento en el medio de esos vegetales. Lo importante era la configuración de la herencia según las ideas mendelianas al respecto y su generalización. El problema que tuvo Mendel es que no podía generalizar, como bien enfatizó el conocido botánico y evolucionista alemán Carl von Nägeli a la hora de presentarle los hieracios como material de trabajo. Ésas eran unas malas hierbas con una genética endiablada, a la que Mendel, por supuesto, no podía tener acceso en su momento, a menos que hubiera multiplicado sus premisas de partida en los detalles de un modo imposiblemente desproporcionado para su época y su entorno; hay que tener en cuenta que estaba en duda hasta la misma teoría celular. Lo mismo le ocurría a Darwin con su principio de la selección natural: el material y sus peculiaridades eran en principio indiferentes; de lo que se trataba era de ver si la idea general funcionaba. Y, por supuesto, había objeciones importantes, sobre todo en relación a la teoría de la herencia que asumía Darwin, así como al tiempo necesario para la consecución de un proceso vislumbrable sin cortapisas epistémicas. Los problemas epistémicos de Darwin eran análogos a los de Mendel (la inferencia de leyes naturales), por lo que, en su época y entorno, la dilucidación de los mismos era imposible. Y todo ello a pesar de que parece ser (no es seguro) que Darwin tuvo en su poder el famoso artículo[12] de Mendel. Aunque,

dadas las circunstancias, incluso si lo hubiera leído (cosa que no ocurrió, pues probablemente, de tenerlo en sus manos, ni siquiera se hubiera molestado en cortar las páginas), seguramente no le habría visto ningún sentido generalizante. Habría pensado que tan sólo se trataba de peculiaridades de los guisantes, como así se lo tomaban en el entorno cultural mendeliano.

Por añadidura, y como con enjundia afirman esta vez los autores ahora en cuestión, las ideas hereditarias de Darwin no tenían por qué ser un contraejemplo para la dinámica de la selección natural. Simplemente, Darwin no tenía la maestría matemático-estadística suficiente para contrarrestar las críticas al respecto que le presentaba en concreto el ingeniero y académico Fleeming Jenkin. Lo que seguramente no admitirían los autores aquí llamados a capítulo es que nunca ningún contraejemplo se sostiene en esencia, como asume Quine en su ya oblicuamente mencionada *Red de la creencia* (1970). Pero éste es otro tema que de momento dejamos descolgado, no porque sea difícil de dilucidar, sino por lo que tiene de obvio en su concepción, que es lo que aquí prima en lo que se refiere a las cuestiones a tratar.

Normalmente, el comportamiento epistémico al respecto se asocia a la dicotomía de patrones culturales en contraposición a los genéticos. Pero hay que ver esta problemática desde una perspectiva más general de lo que normalmente se hace,[13] en el sentido aquí adoptado de que la

cultura no es más que una adaptación al medio histórico. Este medio puede ser muy heterogéneo en ciertas culturas, como ocurre con la cultura occidental en un sentido amplio.[14] Cuando el medio es, en efecto, muy heterogéneo, la percepción cultural se vuelve especialmente sensible, de manera que su transmisión, que no es más que la transmisión del medio en cuestión, será mucho más puntillosa que cuando esa cultura (en su historia) sea mucho más homogénea. Eso es lo que sucede en poblaciones que llevan mucho tiempo aisladas y donde la transmisión es mucho menos crítica y criticable, en el sentido de que no presenta problemas especialmente serios en lo que se refiere a la supervivencia y reproducción relativas de la población afectada. Es verdad que todo individuo siempre tiende a homogeneizar su medio lo más posible, para simplificar en lo que pueda sus estrategias de reproducción, que siempre son costosas. Por lo que siempre habrá una tendencia a simplificar la cultura y, en ese sentido, a trivializar al máximo su transmisión. Todo ello siempre teniendo en cuenta que, aunque la cultura sea parte del medio, su interacción con el genoma la convierte asimismo en patrimonio biológico, para cuya evaluación siempre será imprescindible un análisis intercultural encuadrado bioantropológicamente.

El hombre sin atributos

Según el respetado heideggeriano actual Frederick Olafson,[15] catedrático emérito de filosofía de la Universidad de California en San Diego, muchos filósofos ya han cedido a la seducción de la ciencia y han dejado de considerar su actividad propiamente dicha como una guía para la vida humana. La filosofía se remitiría entonces a la función que Locke le asignara hace, en números redondos, 300 años: la del asalariado cuyo trabajo es despejar de maleza el camino de la ciencia. Tendríamos, en ese sentido, desde la perspectiva de la ciencia actual, a un hombre acabado, sin atributos metafísicos, a un ser ya físico sin pretensiones más allá de su propia supervivencia y reproducción. Sería el triunfo del naturalismo sobre el humanismo, es decir, el triunfo de la cultura de la ciencia sobre la cultura de que hay algo más allá de la ciencia que atañe al ser humano. Pero Olafson rechaza esa tesis simplificadora. Se puede simplificar, en efecto, pero hay que saber dónde parar. El ataque al darwinismo está servido; veamos lo fructífero que puede llegar a ser.

Olafson tiene una antítesis al respecto. Propone que el naturalismo es una concepción muy estrecha y limitante de la naturaleza humana, así como de la función de la filosofía en la cultura. Ésta es la misma tesis (antitesis si se prefiere) que su congénere William Barrett[16] defendía hace casi medio siglo, al contrastar el hombre positivista (hombre incompleto) con el hombre existencialista (hombre completo). Con esta antítesis se intenta demostrar la

profundidad de la crisis en la que está sumida la comprensión de lo que somos. Para empezar, Olafson llama la atención sobre la ironía que supone la pretensión filosófica de los últimos tiempos según la cual el positivismo ha muerto, pero a la vez se mantiene la tesis de que la ciencia tiene la última palabra en cualquier cuestión que se precie. Lo que parece ser que se quiere decir en referencia a esa muerte es que ciertas tesis positivistas en torno al significado y a la verificación/confirmación no han llegado a estar a la altura de las exigencias explicativas de la ciencia. Y como «lo cortés no quita lo valiente», la implicación es que «¡el positivismo ha muerto, viva el positivismo!». Este crítico de la filosofía de la ciencia, como única filosofía posible, cita al carnapiano inglés Alfred J. Ayer —para quien Hegel es un mal lógico y Heidegger un analfabeto lógico— como especialmente incongruente cuando éste declaraba que sus *creencias* se centraban en la ciencia.

No obstante, al profesor americano no le falta criterio al decir que su empleo del término «humanista», como contraste al de naturalista, hoy día tiene una connotación peyorativa generalizada. El humanismo en los últimos tiempos, bajo cierta influencia marxista, se ha identificado casi siempre con una ideología «cabeza de turco», que en efecto formaría parte de la cobertura ideológica para la explotación del ser humano en aras del privilegio humanizante del que lo lleva a cabo. Al final de un siglo marcado por el genocidio de todos conocido, seguramente es

inevitable que de nuestra opinión del ser humano se desglose que la noción de una concepción ideal de la humanidad es ridícula y ofensiva. Verdaderamente, subraya Olafson, las grandes palabras acerca de lo que es «el hombre», por ejemplo, en Sófocles o Shakespeare, nos suenan a falsete en relación a la opinión que a estas alturas tenemos de nosotros mismos. Por otra parte, nos llama poderosamente la atención al respecto la imagen cinematográfica del «hombre elefante», encarnado por el actor inglés John Hurt, cuando éste, acosado por una multitud despreciativa, intenta reivindicar su condición de persona respetable gritando que es un ser humano.

Olafson prosigue su retórica defendiendo su criterio humanista como algo no sólo en principio al margen de la ciencia, sino también al margen de la filosofía, en el sentido de que no se trata de explicitar un sistema de pensamiento cuidadosamente estudiado. Se trataría, en lugar de eso, de plasmar un ideal cultural y propedéutico que encontraría su mejor expresión en la *humanitas* a la que se refería Cicerón, y que ha impulsado un espíritu de cordialidad hacia todos los seres humanos, así como un interés genuino por sus vidas. Este humanismo supuestamente sincero habría desembocado en la modernidad en un humanismo metafísico, basado en una concepción ultramontana de la naturaleza humana que propone razones claramente filosóficas, valga la cadena dialéctica conceptualmente redundante, para justificar el ideal ciceroniano, y que

entraría en los escritos de humanistas italianos como pueda ser Pico della Mirandola. Pero, siempre según Olafson, hubo que esperar al siglo XVIII para que el primero y, argüiblemente, el filósofo más importante del humanismo sempiterno, Giambattista Vico, hiciera acto de presencia impugnando la aplicabilidad de la mentalidad cartesiana que se había asociado a los importantes logros científicos del siglo XVII, así como cuestionando la concepción de la vida moderna en general y, más específicamente, la comprensión e interpretación de lo que es la vida humana.

El problema, no sólo para Olafson, sino también para la cultura humanista actual en general, es el énfasis en la dicotomía que con tanto éxito introdujo Descartes entre «sujeto» y «objeto». De hecho, a todo lo «subjetivo» y, de este modo, a casi todo lo que fuera específicamente humano, se le negaba todo valor cognitivo ajeno a la ciencia psicológica. Esto quería decir que la quinta esencia de lo humano se identificaba con la interioridad de la experiencia personal puramente introspectiva. Esta identificación todavía estaría vigente.

La reacción que se conoce como idealismo filosófico empezó con la intención de dinamitar el dualismo mente-cuerpo a fin de configurar una nueva concepción de lo humano. Kant, especialmente, desarrolló un concepto de mente como conjunto de condiciones de posibilidad de tener experiencia de un mundo compartido opuesto a un conjunto de estados introspectivos como relación problemática con el

mundo. La separación de lo «subjetivo» y lo «objetivo» se hizo aun más problemática en Hegel. La tesis que se establecía en esta tradición germana es la de que los seres humanos no somos simplemente espectadores en un mundo que sería radicalmente independiente de nosotros. Y es que nosotros constituiríamos el mundo como mundo. En una frase, seríamos seres que no podemos considerarnos aisladamente del mundo, en contra de la idea de que como cosas pensantes seríamos independientes del mundo que nos contiene. Heidegger y Sartre serían los representantes todavía actuales más genuinos de esta forma de pensar continental, aunque estarían enfrentados por la concepción tan baja que tendría Sartre, derivada fundamentalmente de su literatura, de lo que es el ser humano. De hecho, Heidegger, en su «Carta sobre el humanismo», donde impugna el escrito de Sartre «El existencialismo es un humanismo», considera ese «doble-ismo» como una ontología enraizada en la ciencia, que trata todo lo que existe como algo cosificado, bien sea material o mentalmente. Es decir, que para Heidegger, de alguna manera quizá un tanto subliminal, con Sartre se volvía a la denostable distinción cartesiana. Y es que los franceses llevan su tradición en la sangre (como cada cual lleva la suya). Para Heidegger, seríamos «parte» especial del todo, en el sentido de que si el todo es el bosque, nosotros somos un claro en el bosque, distintos y especiales pero inseparables del todo (la tradición panteísta germana

también se deja sentir). El ser se debe entender como la circunstancia de que las entidades con las que convivimos están presentes en nosotros como «parte de», y nunca son algo que podamos discernir fuera de nosotros mismos. Esta experiencia intimista con el mundo, *Ereignis*, es que estamos en las cosas y las cosas en nosotros, de manera que lo que no estamos es junto a las cosas, entendiéndose además, valga la paradoja, que las cosas genuinas no están cosificadas (ver más adelante).

Por añadidura, Heidegger manifiesta que no sólo somos parte indiscernible del mundo, sino parte especial singularizada por lo que «es». Olafson reconoce que su caracterización de Heidegger no va complacer ni a los heideggerianos ni a los que no lo son. De cualquier manera, el nuevo humanismo (de índole un tanto posmoderna), o antihumanismo de época (para el caso viene a ser lo mismo en el contexto histórico a la sazón), no puede desasirse de un nuevo realismo en un mundo posterior a Auschwitz. Sobre este particular ya se ha tratado en el primer capítulo, y no se va a insistir al respecto. Igualmente hay que subrayar que este nuevo humanismo no tendría nada que ver con la metafísica de toda la vida sobre la consideración de realidades ajenas a cualquier experiencia cotidiana a ras de tierra. Muy al contrario, tal y como se presenta en el pensamiento pre-pragmático de un Erasmo de Rotterdam o un Montaigne (y habría que añadir un Luis Vives y un Tomás Moro de todas todas), el humanismo genuino se

centraría en el lenguaje coloquial cotidiano y en el marco de entendimiento que normalmente se conoce como «sentido común». Un problema, claro está, es que el sentido común tiene muchas avenidas (véase la Introducción en la referencia que se hace al sentido común darwiniano, que no es el sentido común en abstracto, sentido que no tiene «sentido» alguno).

Por supuesto, Olafson no considera en absoluto la realidad de que la revolución burguesa sea la que propicia la revolución científica, de manera que la sospecha de que el humanismo se centra en la postura de privilegio del antiguo orden, que se refuerza, aunque sea mínimamente, en el idealismo alemán, da pábulo al pensamiento, en el que por cierto tanto insiste Pierre Bourdieu, de que el humanismo es un código clasista, del mismo modo que a la ciencia le corresponde otro código similar,[17] en este caso en un sentido muy amplio, pero aun así. Por añadidura, la concepción humanista en la que Olafson se centra sobre el hombre como ser-en-el-mundo tiene una interpretación bioantropológica, si no clara, al menos sugerente, como se especifica en los capítulos que abren (I y II) y cierran (III y IV) este libro.

El humanista americano que se está llamando a capítulo matiza que no es cuestión de separar a los seres humanos de sus cuerpos, como se predica del dualismo mente-cuerpo, pero, y aquí surgen los problemas más serios, tampoco es cuestión de reducir esos cuerpos heideggerianos a sistemas físico-químicos. La idea que aquí subyace, según Olafson, es

que mientras la química y la biología molecular ciertamente contribuyen a una mejor comprensión de los procesos corporales, un ser humano en su conjunto desarrolla funciones activas y, sobre todo, «desveladoras» que no se pueden expresar a la manera conceptual de las disciplinas mencionadas. No se trata de ser cuerpo y mente (o alma), sino de ser un ser-en-el-mundo. Por lo visto, la clave es pensar que la referencia al mundo no es la habitual, sino más bien la referencia intimista cuando hablamos del mundo de un niño, o el mundo de un médico, es decir, cuando se trata de un mundo constreñido e inseparable de la persona que al habitarlo lo hace suyo y lo moldea a placer hasta donde puede. Y claro, todo esto es subjetivo en el significado no cartesiano, es decir, en el aspecto no científico de la expresión. Lo objetivo sería lo neurológico y lo etológico.

Pero recordemos que lo objetivo, tecnológicamente entendido, es lo que cura al enfermo y lo que por medio de la medicina analítica actual explica sus angustias, desventuras y decepciones. Lo heideggeriano, a la Olafson, nos hace los amos del mundo en un egocentrismo donde los otros caben como «otros» y no como «nosotros», que es como caben en el mundo de Darwin, nunca mejor dicho; porque, en este sentido, el mundo objetivo de Darwin se torna subjetivo a la manera heideggeriana más genuina. Y de esa manera retornamos al animismo de nuestros primeros padres, pero con la experiencia de nuestra historia.[18] El arco iris en la interpretación de Newton es producto de una

mente autista, y en la de Goethe el producto de una mente en su mundo intimista. Pero lo que define la mente autista en un sentido, si cabe, no patológico, es el común denominador de todos con todos, mientras que la mente de Goethe es la del privilegiado que, con suerte, posee una experiencia que no comparte con nadie y que, con más suerte, puede llegar a considerar esa experiencia inefable en detrimento de las experiencias de los otros, que serían objetivas, es decir, vulgares en el sentido más despectivo del término. En fin, como diría Bourdieu, ésta sería otra manera de presentar una legitimidad que objetivamente no se sostiene, mientras que subjetivamente *ça va de soi.* Y es que cuando se habla de legitimidad, en el sentido que se viene especificando, lo que se refleja es su ausencia.

La razón de ser desde una epistemoética darwinista

Por todo lo que se viene explicitando, se podría asegurar que la razón de ser desde una epistemoética darwinista está teñida de pesimismo, porque la historia del hombre individual, que es la que cuenta existencialmente, nunca habría sido especialmente sosegada ni serena, y el futuro, al cotejar cómo van las cosas y venimos viendo, lo que promete es devolvernos al mar del instinto, y esto sería una especie de triste final para los componentes de una especie que desde que empiezan a pensar y a pensarse se las prometen muy felices (especialmente desde las altas esferas,

al menos en parte), para luego llegar al día de hoy al callejón sin salida de un final de la historia ajeno al que proclama Francis Fukuyama y acorde a la dinámica darwiniana más estricta, que no necesariamente del todo ortodoxa.

Sin embargo, según Joshua Foa Dienstag,[19] el pesimismo sería una actitud especialmente sorpresiva, porque atentaría contra el sentido mismo de lo temporal. Desde una óptica pesimista, la historia se contempla con desilusión no porque se frustren nuestras esperanzas, sino porque sencillamente se eliminan. En cualquier caso, la historia del pesimismo es especialmente reciente en su concepción, y coincide con la desesperanza que se deriva del pensamiento ilustrado. Este pensamiento, que más tarde sería marxista-weberiano, en lo que significaría una mayoría de edad intelectual del occidental ocioso, sin ser en principio una actitud especialmente escéptica o nihilista, nos deja viviendo en un día a día donde un ansia de supervivencia y reproducción más bien forzada se hace con el timón de nuestra existencia. Dienstag señala a Rousseau como el que inauguraría esta tradición, que iría a más con Leopardi, y luego con Schopenhauer, Nietzsche, Weber, Unamuno, Ortega, Freud, Camus, Adorno, Foucault y Cioran, por citar a los que más despuntan.

En principio, desde la perspectiva del pensamiento de Darwin, se tiene fe en que la selección natural dará al traste con el salvajismo y la barbarie humanas simplemente porque las sociedades cuyos miembros no se destruyen entre

sí serán las que salgan a flote sobre las otras, en una especie de selección natural entre sociedades que hoy día se vería legitimada hasta cierto punto por la ciencia.[20] Darwin, al igual que Marx, piensa en un paraíso futuro sobre la tierra. Los dos autores se ven contaminados por las teorías progresistas de la sociedad victoriana, a pesar de los horrores de la revolución industrial y la incipiente falta de sentido de una existencia que ya no tiene una razón de ser trascendente, como bien perciben primero los llamados por Dienstag pesimistas culturales (Rousseau y Leopardi), seguidos de los pesimistas metafísicos (especialmente Schopenhauer y Freud) y finalmente los pesimistas existenciales (Unamuno, Camus y Cioran, como botones de muestra más significativos). De manera que, a pesar de que Darwin indique en sus notas especulativas sobre la evolución (en los márgenes de los *Vestigios* de Chambers, recuérdese) que deben evitarse las ideas de superior e inferior en la dilucidación de la dinámica evolutiva, no puede sustraerse del pensamiento que la evolución, en lo que al hombre atañe, llegará a tener un final feliz. Darwin no es consistente con las consecuencias de sus ideas al respecto, máxime considerando, como aduce en su *Origen de las especies*, que el enorme sufrimiento al que se ven sometidas las criaturas orgánicas es fácilmente explicable por la selección natural y difícilmente entendible por la existencia de un Dios bueno y comprensible con sus criaturas. Todo sería más comprensible si se sustituyera el

Dios cristiano por el Demiurgo platónico que se tiene que someter a las leyes del cosmos, de modo que más que crear transforma. En este sentido, como tantas veces en estás páginas, tenemos que ir más allá de Darwin (pero sin alejarnos), además de plantearnos con base la perspectiva de un futuro sin esperanzas darwinianas, y precisamente por razones darwinianas. Se trata, pues, de plasmar la descripción de la realidad del hombre de un modo perfectamente acorde con el darwinismo, aunque sea en cierta manera en profundo desacuerdo con el propio Darwin,[21] y para ello nada mejor que seguir la pauta de los pensadores pesimistas ilustrados y posilustrados señalados.

Como bien arguye Dienstag, no podemos devaluar el pesimismo asociándolo a una disposición psicológica que de alguna manera lo ligue a una depresión patológica. Porque el pesimismo no sería más que una manera de contemplar la condición humana en cada uno de nosotros despejando ilusiones y expectativas, primero en aras de la historia, en segundo lugar en aras del pensamiento ilustrado y en tercer lugar como consecuencia de una interpretación darwiniana de la existencia puesta al día.

El pesimismo se alimenta de una conciencia del paso del tiempo y de una comparación de esta sensación con su ausencia en los animales. Al principio de su ensayo «Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida», Nietzsche compara a los humanos que viven en la historia con los animales que viven exclusivamente en el presente,

tomando plenamente como referente a Schopenhauer. Rousseau, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, hace especial mención de la mente primitiva, «que se concentra totalmente en su existencia presente, sin idea del futuro, aunque éste esté muy próximo, y sus proyectos, tan cortos como sus perspectivas, raramente van más allá del final del día».[22]

Claro está que en el caso del hombre tendríamos que considerar el trauma de la introducción de la agricultura como elemento que hace entrar al ser humano en la historia de un modo contundente, en comparación con la existencia basada en la «caza-recolección», que se estanca en el tiempo en un modo de vida que mientras dura es estable (el nomadismo físico daría paso al nomadismo cultural). Es decir, que el sentido de la historia, más que provenir de un pensamiento racional pausado, procede de un cambio abrupto en la vida humana que pronto se decantaría en otro estancamiento (como ocurre en parte en Egipto), si no fuera porque el suelo agrícola se agota, como también se agotan la caza y los frutos silvestres. Eso propicia a menudo, en vez de la instalación en una actividad agrícola, el inicio de una actividad de pillaje y conquista. Lo cual, irónicamente, además de suponer una difusión cultural (en ambos sentidos), implica en sus diversas manifestaciones derivaciones históricas intensas, a menudo no deseadas, que contrastan con la vida del buen salvaje estipulada por Rousseau. Estas derivaciones históricas son las que hacen

que los afectados sean especialmente conscientes del tiempo pasado, así como del porvenir, sin hacerse demasiadas ilusiones al respecto.

Y, por supuesto, la conciencia del tiempo está subrayada por una historia en principio no deseada, porque es una historia que nos saca violentamente de la rutina de una vida de caza y recolección que no precisa de otras preocupaciones mayores. Todo ello conduce a una conciencia más estereotipada de la muerte, no sólo porque la historia genera esa violencia en cuestión, sino porque esa misma violencia hace que aumente la sensación del propio final. Pero afirmar que nuestras vidas están abocadas a la muerte no es en principio afirmar que no tienen sentido, así de un modo lato. Una actitud pesimista significa que reconocemos especialmente nuestras limitaciones vitales, pero no que por esa razón vayamos a sucumbir entrando en una vorágine depresiva imparable.

En cualquier caso, la actitud pesimista que se originaría en la conciencia especialmente activada de nuestra propia historia, que con el darwinismo pasa a incluir también la historia filogenética de un modo explícito, nos conduce hacia uno de los dilemas más significativos de nuestra existencia. Y es que nosotros, como los animales, perdemos constantemente cosas que apreciamos (es parte del «dolor del tiempo»). Pero los humanos sentimos especialmente el dolor de esas pérdidas, puesto que es únicamente la conciencia humana la que retiene el sentido de esas cosas

como enclaves distintivos del pasado. Ni siquiera sería nuestra capacidad de esperar, o de anticipar futuras compensaciones, lo que nos haría resarcirnos de esas mutilaciones espirituales. De tal modo se presenta esta situación que la conciencia del tiempo parecería entorpecer drásticamente nuestro bienestar en el tiempo, es decir, lo que de una manera un tanto melodramática se denomina felicidad. Pero aquí hay una paradoja, porque la felicidad no sería el único parámetro que daría un simulacro de sentido a la existencia humana; también habría una especie de sentido no desprovisto de plenitud en percibir la propia existencia, la propia conciencia de existir. Figuras ilustradas relevantes como John Locke denominan a esta plenitud «reflexión». Y reflexionar es hacer comparaciones en el tiempo. Reflexionar, en fin, es reconocernos en el espejo de un modo que los animales no pueden hacer aunque perciban en ciertos casos atisbos de su propia imagen.

La autoconciencia como lastre orgánico

Pero este reconocimiento de la propia identidad es un arma de dos filos. Rousseau, en su obra citada, llegará a decir: «el estado de reflexión es antinatural y el hombre que medita es un animal depravado».[23] Unamuno, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) dirá que «la conciencia es una enfermedad».[24] También llegan a expresar la misma idea Ortega y Sartre, cuando diagnostican, cada uno por su

lado, que el hombre es un mono enfermo. Pero como ya se ha señalado, desde la perspectiva darwiniana, la conciencia (autoconciencia más concretamente) es disfuncional y funcional al mismo tiempo (antagonismo pleiotrópico donde los haya), y en principio quizá es más lo segundo que lo primero, por eso se mantiene en forma, incluso aunque fuera una función espuria derivada de otras funciones favorables a la supervivencia. Y en principio es así porque, como se afirma, la conciencia podría ser también un correlato disfuncional de funciones que propicien más intensamente la supervivencia y la reproducción. De manera que tanto Schopenhauer como Rousseau se refieren fundamentalmente al aspecto disfuncional cuando arguyen que es la conciencia del tiempo lo que hace sufrir al hombre, marcando toda su existencia del sinsabor constante que supone la contemplación previa de la aniquilación final. O para ser más precisos, como matiza Dienstag, lo que hace la conciencia del tiempo es acrecentar los sufrimientos minúsculos al respecto de la existencia animal hasta los niveles mayúsculos de los congéneres humanos. Esta idea constituye el común denominador de toda actitud pesimista ante la existencia frugal de la propia identidad.

El optimismo existencial es una actitud pre-ilustrada por excelencia, no solamente porque todavía resuenan en ella con fuerza las promesas escatológicas del cristianismo, especialmente para aquellos que creen y contemplan a aquellos otros que han muerto en la fe, sino porque el nuevo

orden trae nuevos aires sobre una situación manifiestamente mejorable en lo que atañe a la vida humana en la Tierra. Y dicho optimismo de alguna manera se prolonga en la primera fase de la Ilustración, por las perspectivas que ofrece la revolución industrial ya en camino, en su connivencia con la ciencia. Esta euforia de progreso es la que se ve neutralizada por un sentimiento primero de decepción, y luego de nihilismo cada vez más acentuado, que se inicia, como ya nos ha indicado Dienstag, con Rousseau, que influye en Leopardi, quien a su vez influye en Schopenhauer. Influencia, que poco a poco se va instalando en toda la filosofía no científica que es la filosofía que todavía informa a los reductos del antiguo orden especialmente proclives a esa sensación de pérdida de poder que se asimila cada vez peor. Aunque desde la ciencia y la tecnología, actividades burguesas por excelencia, el impacto del pesimismo no se deje sentir de la misma manera, al menos de entrada. Siempre hay que asociar las distintas actitudes a las diferentes situaciones-estaciones sociales. En este sentido, generalizar a todos los sectores sociales sería querer imponer la propia condición a todo lo humano. Hay «condición humana» y «condiciones humanas»; que lo general prime sobre lo particular no ocurre por definición, sino que es una cuestión empírica que depende del tipo de sociedad que esté en juego y de la índole de la cuestión que se trate.

Los pesimistas no niegan la existencia de «progreso» en ciertas áreas, en el sentido obvio de que la tecnología ha mejorado la vida en ciertas zonas del orbe (siendo esto, en principio, algo ampliable con el tiempo al resto), y reconocen que el poder de la ciencia ha aumentado tanto en sus facetas teóricas como aplicadas. Lo que los pesimistas se empeñan en destacar es el precio que ha habido y que hay que pagar por ese «progreso» (entre comillas porque, haciendo balance, el gasto puede superar al beneficio, y entonces el progreso es simplemente nominal, excepto, como siempre, para una minoría). Es más, para los pesimistas, el progreso de la humanidad es en realidad como un sueño, una alucinación que mantiene viva la esperanza de mejora para nuestros descendientes. Lo último es fácilmente traducible en una estratagema propiciada por los replicadores para mantener la fe en un futuro mejor para los propios descendientes, a manera de zanahoria-cebo perseguible pero inalcanzable. Expresado en el lenguaje metafórico de Freud, éste arguye que los sueños al respecto son episodios infantiles estancados en el estado adulto. Inicialmente, Freud declara[25] que en el hombre primigenio toda vida mental era como son los sueños en la actualidad. Lo que Leopardi denomina nuestra capacidad para realizar nuestras añoranzas por medio de la «imaginación», Freud lo denomina alucinación, y preconiza que «existía un estado primitivo [...] en el que todo deseo desembocaba en la alucinación que lo cumplimentaba».[26] Cuando nuestros

pensamientos no se ven bloqueados por una adhesión psicológica a una percepción «verdadera» (realista) del mundo, cada deseo se vería cumplimentado por medio de ilusiones creadas por nosotros mismos. Lo que Leopardi denomina el descenso de la Verdad del Cielo, en *La interpretación de los sueños*, es denominado por Freud «la amarga experiencia de la existencia», que desemboca en la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad.

A medida que somos más conscientes de nuestro conocimiento de las cosas, la razón no sólo destruye nuestras ilusiones concretas, sino también nuestra capacidad alucinatoria, es decir, nuestra manera de satisfacernos sin ajustarnos a la realidad como marco de actuación. Nuestra manera de soñar infantil se ve sustituida por el pensamiento adulto: «el pensamiento no es, después de todo, más que un sustituto de un deseo alucinatorio».[27] Como dice Leopardi, y ha dicho antes a su manera Rousseau, llegar a conocer mejor el mundo reduce nuestra capacidad de ser felices en ese mundo. Mientras que Freud valora el conocimiento por encima de la sensación de bienestar y, aunque no lamenta esta transformación de la misma manera que lo hace Leopardi, su balance de los costes implicados no es diferente. Las ilusiones desbaratadas por el conocimiento eran fuente de satisfacción infantil, y el desarrollo de la ciencia y la filosofía constituyen un sustituto muy pobre para dichas ilusiones, sin que importe la compensación que reporten a

cada ser humano individualmente. Como se ve, la bioantropología darwiniana teñida de metafísica existencial va teniendo la última palabra.

Así, la idea central al respecto es que cada paso que nos aleja de la condición animal es un paso que nos acerca más a la conciencia de la miseria de la existencia consciente. En una metáfora, el camino hacia la ilustración es el mismo que el camino al infierno. Y la trayectoria no es reversible. La razón, una vez que se establece orgánicamente, tiene su propia lógica, y no podemos ignorar lo que de ella se deriva, del mismo modo que no podemos decidir conscientemente (a voluntad) volver a un estado inconsciente.

De hecho, con la Ilustración, como bien percibía Nietzsche y se refleja muy concretamente en su *Más allá del bien y del mal*, la fuerza moral que dirigía nuestra vida en otros tiempos pasa a estar en entredicho, y como consecuencia (lo veremos en más detalle en el capítulo siguiente), se desemboca en un comportamiento cínico que refleja un declive en un comportamiento moral genuino, declive que más que ser el resultado de un carácter débil o corrupto, es la consecuencia de la reflexión filosófica como resultado del ocio pensante. Esta situación de declive moral relativo se amplifica en los descendientes de esos pensadores pesimistas primigenios, y muy concretamente en Heidegger, que explicita el peligro que representa la razón desde el momento en que ésta hace su aparición como «razón que no piensa». Dienstag asegura[28] con sobrada enjundia que el

famoso ensayo de Heidegger sobre «La cuestión acerca de la tecnología» se puede perfectamente leer como complementario al *Primer discurso* de Rousseau. En su conocido ensayo, Heidegger nos representa como crecientemente coartados en nuestro libre albedrío y esclavizados por una tecnología que creemos controlar. Su preocupación sobre nuestra contemplación de la naturaleza, como objeto para la satisfacción de nuestros deseos, está en la misma longitud de onda que la descripción por parte de Rousseau de los filósofos como crecientemente vanos y egoístas. De la misma manera que los humanos ilustrados, según Rousseau, y como señala Dienstag, pierden su apreciación natural por los demás y también la adhesión instintiva al mundo, de la misma forma Heidegger sostiene que hemos llegado a contemplar el mundo como un almacén de objetos que consideramos simplemente como recursos para nuestro propio beneficio (en un sentido más bien mercantilista).

En efecto, Heidegger, al igual que Rousseau, no impugna las mejoras derivadas de la tecnología de los últimos siglos, más bien argumenta, como también hace el pensador galo, que estos logros han sido deshumanizadores y desnaturalizadores, y han depravado la voluntad humana. Aunque para Heidegger la tendencia tecnológica ha sido especialmente crecientemente dominante desde la Ilustración, tanto él, como Leopardi en su momento, señalan como origen de tanto despropósito la filosofía ateniense,

contrastándola con la primera aproximación presocrática. Pero la tiranía de la razón rousseauniana también ha encontrado su eco en el otro extremo del espectro fenomenológico, con Horkheimer y Adorno, concretamente en su *Dialéctica de la Ilustración* (1947), donde en vez de la jerga de la autenticidad heideggeriana (en términos de Adorno) se baraja algo así como una desesperación estética, ya que después del Holocausto toda expresión poético-estética perdería su razón de ser. Pero esta proyección ya se ha explorado en el primer capítulo, y, además, Adorno suaviza incomprensiblemente su tesis más adelante, por la influencia del extraordinario poeta judío que es Paul Celan.

La propia vida: una visión darwinio-existencial

La propia vida, casi huelga decirlo, es un conglomerado de propensiones apalancadas por la educación y el entorno familiar y social, todo ello matizado por la propia biología, lo que en conjunto configura ciertas expectativas que determinan en buena medida cómo vamos a ir reaccionando a lo largo de una existencia limitada. En la época actual y en Occidente, según se viene arguyendo a partir de «La anatomía del pesimismo» que analiza Dienstag, prima por lo general la adopción de una actitud sombría ante una realidad sociopolítica dominada por una burocracia de oficio que regula nuestras vidas, hasta el punto de canalizar toda iniciativa por cauces cada vez más estrechos, en aras de un

bien común que beneficia sobre todo a esos controladores de oficio. Aunque la imagen que se pueda dar sea de una eficacia imparcial cada vez mayor en la gestión de los recursos, para que su distribución aparezca del modo menos oneroso posible.

Y en esta cárcel de hierro, tan elocuentemente preconizada por Weber y otros germanos (Sombart, Tönnies, Simmel), la vida propia transcurre dentro de los cauces pesimistas estipulados, a lo que se debe añadir, como también hace Dienstag, la dimensión del tedio como la otra perspectiva del «dolor del tiempo», además de la de sentirse a sí mismo. El organismo que es el hombre se ha construido sin proponérselo su propia cárcel para garantizar al máximo posible su supervivencia y secuela reproductiva, con esa consecuencia no deseada de mutilar su etología y, como resultado, la totalidad de su equipo orgánico, en lo que viene siendo un reajuste penoso en la zona de nivel de vida relativamente alto más garantizado del orbe.

El tedio, como ya se ha comentado anteriormente, se corresponde con un estado emotivo que normalmente se oculta, porque se identifica con la indolencia del que lo tiene todo y no sabe ya qué hacer de nuevas para estimular su aliento vital. La sensación de un espectador orteguiano, en su aspecto más peyorativo, es que la historia se repite en su esencia; sólo cambia el decorado, lo accesorio. Desde la filosofía, la historia del pensamiento ha llegado a un punto muerto, debilitándose su impulso inicial hasta una situación

actual que Rorty define como «conversacional», actitud que si se une a la del antropólogo Robin Dunbar[29] hace que converjamos en la opinión un tanto verosímil de que el lenguaje sólo valdría para cimentar y consolidar relaciones humanas superficiales. Lo que se diga da igual, simplemente hay que dedicarse, por ejemplo, a hablar mal del que no está presente para que los que sí están se sientan más unidos, y así sucesivamente, en una especie de farsa unificadora donde se simultanea de puertas adentro el «todos con todos» y de puertas afuera el «todos contra todos». De esta manera los humanos nos distraemos, uniéndonos a plazos y despegándonos por momentos de la realidad subyacente más amenazadora, que se queda en nada cuando el sustento, el cobijo y la seguridad están en cierta medida garantizados. Entonces, en cuanto cesa la distracción al respecto, o ésta sacia nuestras posibilidades de subsistencia social, surge el tedio, como un parón etológico no previsto en la escenificación orgánica, de la misma manera que no está previsto orgánicamente que los pollitos al salir del huevo en vez de ver a su madre vean a Konrad Lorenz y haya un cambio de rumbo en un absurdo etológico.

El tedio es una de las mayores preocupaciones que se plasman en los *Ensayos morales* (1827) de Leopardi. La solución del autor italiano es el sufrimiento hecho yugo (que cada uno cargue con su cruz) o una actividad febril en pos de un objetivo de circunstancias. Lo último, que es la vía de escape al respecto más generalizada, no nos hace

exactamente felices, pero nos evita el sufrimiento/tedio como el lugar común más acorde con las disyuntivas adaptativamente «favorables» en cuestión. Es interesante, sobre todo por el aire de posmodernidad que ostenta, el siguiente fragmento que Leopardi pone en boca de su admirado Cristóbal Colón:

> Si en este momento vosotros y yo, y todos nuestros compañeros, no estuviéramos a bordo de estos barcos, en medio del mar, en esta soledad desconocida, en unas condiciones tan inciertas como lo arriesgadas que queráis imaginar, ¿dónde estaríamos? ¿qué estaríamos haciendo? ¿cómo estarían trascurriendo nuestros días? ¿seríamos más felices? ¿no seríamos presa más bien de problemas mayores, o de ansiedad, o del tedio más completo? ¿qué se quiere realmente cuando se busca estar en una situación libre de incertidumbres y peligros? [...] Aun si no obtenemos ningún beneficio de este viaje, a mí me parece que es de lo más aprovechable, en la medida en que nos libera del tedio, nos hace apreciar la vida y valorar muchas cosas en las que de otra manera ni siquiera nos fijaríamos.[30]

Schopenhauer, en la misma línea del italiano, argumenta que estamos asediados por necesidades que apenas podemos satisfacer. Pero aun cuando alcanzamos esos objetivos, «su satisfacción no logra nada sino una condición anómica en la que entramos en el tedio [...] y este tedio es la prueba directa de que la existencia en sí misma no vale nada, puesto que el tedio no refleja otra cosa que no sea la sensación de la vacuidad de la existencia. Puesto que si la vida [...] poseyera en sí misma un valor positivo y un contenido real, el tedio no tendría razón de ser: la mera existencia nos colmaría y sería plenamente satisfactoria. Así las cosas, la existencia pesa a no ser que persigamos obsesivamente algún objetivo».[31]

Tanto para el italiano como para el alemán, lo mejor que cabe esperar de un universo que ha dejado de estar encantado es el tedio, como se refleja escuetamente en una de las frases emblemáticas de Cioran: «¿qué hago de la mañana a la noche? Me soporto». Frase que podría resumir no sólo su propia obra, sino también la de Samuel Beckett, como ejemplos un tanto extremos de la situación en que nos coloca un medio donde la etología normal no se puede expresar mínimamente. No es necesario buscar explicaciones fantasiosas fuera del contexto darwiniano porque está más que claro que una etología fuera de juego genera nihilismo y va más allá si cabe (Cioran, Beckett, Thomas Bernhard, Elfriede Jelinek, Michel Houellebecq).[32]

Todavía con Dienstag (en ese primer capítulo maestro de su magnífico libro), aunque se reconozca lo simplista que sería, siguiendo los criterios utilitaristas más elementales, evaluar la vida en términos únicamente de experiencias placenteras/dolorosas, la esencia de la actitud pesimista, como pose psicológica especialmente adaptativa en las circunstancias vigentes, es la de destapar la base intrínsicamente hedonista del optimismo. Porque son los optimistas los que proclaman que un aumento de la capacidad tecnológica y mental de los humanos inevitablemente dará lugar a una sociedad de individuos más libres y satisfechos. Para los pesimistas, empero, este aserto toma forma platónica en lo que respecta a la filosofía, y adopta una forma ilustrada cuando se estipula que la

filosofía se alía con la ciencia, pero sin evidencia alguna que sustente lo que se proclama. Sin pretender negar el aumento de agilidad cerebral que hemos alcanzado, a la vista de la historia no se puede celebrar triunfo alguno, cuando se mide esa historia en sufrimiento no precisamente de los protagonistas al uso, sino de la masa de seres humanos que han tenido que sufrir esa historia de «los otros», quienes, por cierto, tampoco se han ido del todo «de rositas» en el mejor de los casos.

«La vida humana es de alguna manera un error»,[33] afirma Schopenhauer, a tono con lo que dirá posteriormente Unamuno, así como Ortega y Sartre, también en su momento y a su manera, entre otros muchos, claro. El error consistiría en la falta de adecuación que existe entre las aspiraciones que compartimos los humanos y las condiciones ambientales que las amparan. Y puesto que, sin embargo, se nos instruye en creer que podemos satisfacer esas aspiraciones en cierta medida, por medio del falso optimismo que impera en la sociedad moderna, «la existencia se torna en una decepción constante en lo pequeño y en lo grande»,[34] dirá Schopenhauer. Freud, el otro gran pesimista metafísico, avanza un argumento similar en un lenguaje más científico:

> El sentido de la existencia es simplemente el programa que se plantea desde el principio del placer [...] y sin embargo ese programa no se ajusta a las condiciones externas [...] todo va a contrapelo.[35]

Albert Camus (Freud muere cuando el francés tiene 16 años), al introducir el concepto de lo absurdo en el discurso filosófico, se refiere al «divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y el montaje de la obra en la que actúa».[36] Lo que en el lenguaje cotidiano de nuestra época y lugar se expresa como «sentirse como un pulpo en un garaje», valga el coloquialismo.

Todas estas consideraciones se tornan en lamentos vacuos, incluso en el caso de Schopenhauer, Nietzsche y Freud, grandes conocedores del pensamiento biológico de su época, especialmente Freud.[37] Según la concepción del mundo de Darwin, el oportunismo y mecanicismo con el que actúa la selección natural no deja lugar más que para pensar en la existencia de un desajuste entre aspiraciones y realidades, máxime considerando que las aspiraciones, de cumplirse, simplemente nos convierten en parásitos, primero ocasionales y con el tiempo obligados, siempre y cuando esas aspiraciones no se frustren por el camino y se vayan cumpliendo, más bien mal que bien.

Claro está que las aspiraciones están ahí, como la susodicha zanahoria que hace avanzar impenitentemente al burro de turno, porque el que sobrevive contra viento y marea es el elegido por la selección natural, o sea por nadie. De manera que seguramente, como Dienstag también afirma, podemos decir que existe una especie de pragmatismo subyacente en la filosofía occidental, profundamente arraigado. Y ese pragmatismo se basa en la

noción de que tiene que existir una respuesta no anodina (como sería ilusoriamente la de la selección natural) a nuestras preguntas clave, y que en esa respuesta está efectivamente la clave para contrarrestar nuestra existencia doliente. Los intentos constantes de Sócrates para seleccionar modos de vida aceptables son pragmáticos, en el sentido de que el ex-sofista griego asume que los problemas humanos se pueden resolver racionalmente por medio de la práctica filosófica. Incluso desde el liberalismo moderno, se asume que la justicia es un objetivo alcanzable a partir de la filosofía política, y que su aplicación paciente y razonable irá al menos gradualmente consiguiendo el objetivo en cuestión. Cuánto despropósito nacido de la necesidad de querer encaminarse a «alguna parte».

Pero la clave, si no auténtica, al menos más aparentemente verosímil, sería únicamente contemplable desde el darwinismo, aunque su expresión se ajuste a los cánones pesimistas más estrictos: la existencia humana no constituye ningún dilema a esperas de solución; la existencia humana meramente es.[38]

De la realidad biológica a la biología de la realidad

Ya ha llegado el momento en que tanto desde el humanismo como desde la perspectiva científica propiamente dicha nos enfrentemos al problema de la realidad, o del realismo desde la biología. Es inútil

preguntarnos cómo podemos saber si todo lo que se viene especificando hasta este momento es una ensoñación o tiene, de alguna manera, visos de realidad. Ésta es la famosa cuestión en torno a la que incide toda la filosofía cartesiana, y, ya se ha indicado en otro lugar de estas páginas, que la propuesta que aquí se desarrolla con mayor o menor detalle se antoja verosímil, simplemente así, independientemente de que guste, o se aprecie o no, lo que se dice. O sea que, en principio, se puede pensar que sencillamente se está utilizando un juego de lenguaje darwiniano, siguiendo a Wittgenstein, y más que «verdad» lo que realmente se busca es «coherencia» en el esquema maestro propuesto.

Uno de los filósofos de la ciencia que más se ha ocupado del tema y que, de hecho, ha variado su opinión con el tiempo, defendiendo prácticamente toda la gama al respecto, desde el antirrealismo más radical al realismo más ingenuo, ha sido el que fuera en su día catedrático de filosofía de lógica y materias afines de Harvard, Hilary Putnam, quien en uno de sus textos más emblemáticos manifiesta:

> Muchos filósofos hoy en día están más que contentos o bien enarbolando un realismo dogmático donde los haya o bien defendiendo un antirrealismo también del modo más dogmático imaginable. Yo creo que un entendimiento cada vez más claro de esta problemática sólo se conseguirá cuando nos demos cuenta de que estas dos actitudes dogmáticas son igualmente insatisfactorias, siendo la una imagen especular de la otra, y cada alternativa estima que la alternativa opuesta es la única que existe.[39]

Este texto en cuestión se estima emblemático, especialmente por su tono derridiano, pero no dice realmente nada especialmente enjundioso, aunque sirve de

párrafo introductorio al debate seguramente más estéril de la filosofía actual (por no decir de todos los tiempos). No dice nada especialmente enjundioso porque desde el sentido común se manifiesta que la realidad siempre se ve de un modo parcial, y hay zonas que se antojan más reales que otras, según percepciones. La pregunta interesante es por qué un debate estéril tiene tantos actores.

Otra opinión mucho más corriente derivada de la concepción cuántica de la realidad estipularía que, por otro lado, lo verdadero sería obviamente real, aunque no se tenga por qué suponer la existencia de una realidad independiente de la existencia del hombre. Por esto es por lo que la búsqueda de la verdad y de la realidad están inextricablemente unidas. Esta opinión igualmente emblemática tiene muchos más progenitores y suscriptores, pero sigue sin decir nada que nadie discuta en lo que se refiere a la segunda parte (realidad), aunque en lo que se refiere a la primera parte, la cosa sea más debatible (verdad). En realidad, valga el modismo, para llegar a la cuestión de que «ser es ser percibido» (*Esse est percipi*) no hace falta la realidad cuántica, ya que ése es el eslogan que más caracteriza a la filosofía empirista del obispo anglicano irlandés Berkeley y que más tarde adoptaría de un modo más bien subliminal Ernst Mach. La diferencia es que Berkeley necesita a Dios para que éste perciba sin descanso (y así sostenga) la realidad que nos ampararía a todos, mientras que, desde la mecánica cuántica, tan pronto como

lo percibido colapsa como realidad, permanece, haya Dios que lo perciba o no.

Para ser concretos, sin extenderse innecesariamente en el tema, habría una realidad ontológica que afirma que por haber algo haylo, aunque surja la pregunta leibniziana de «por qué hay algo en vez de nada». Luego, existiría una realidad epistémica que reflejaría que lo que hay, ontológicamente hablando, se distingue de cierta manera casi mágica (parte del nuevo animismo). Aquí entrarían las teorías físicas y cosmogónicas que desde el principio de los tiempos han adoptado todo tipo de formas y estructuras, por lo que parece ser que no hay garantía alguna de que las formas y estructuras actuales sean más reales que las que ya están históricamente descartadas. Aunque los reconstructores de la historia, positivistas en parte, falsacionistas en parte y científicos de base, prácticamente todos piensan que hay una verdad neta que se va decantando cada vez mejor en la historia de la ciencia, por irse desprendiendo de metafísica contaminante. Ello nos conduce a la verdad «metafísica», que desde el naturalismo no sería más que una forma de rellenar los huecos que deja la verdad física para tener una cosmovisión completa con la que poder funcionar; de nuevo, volvemos a la bioantropología de Malinowski,[40] uno de los referentes constantes del neo-animismo de corte darwiniano.

Konrad Lorenz, como ya sabemos uno de los pensadores naturalistas más mordaces, es realista por propia convicción,

al unísono con el filósofo Karl Popper y el físico Max Planck, y piensa que la adaptación orgánica acopla al organismo a su medio. Medio que, según estima nuestro etólogo, si no fuera real, el acoplamiento sería ficticio, y, por tanto, la adaptación espuria. Michael Ruse, con mucha razón, descarta el argumento[41] porque estamos presuponiendo que la interpretación de lo que percibimos es cada vez más real, y eso es mucho suponer.

Se dice también desde múltiples frentes que el éxito científico señala la realidad porque, si no fuera así, los éxitos serían como milagros. De nuevo el éxito es como la adaptación, y el único milagro es que nuestra interpretación, mal que bien, se ajusta y se va ajustando según convenimos, como durante buena parte del siglo XIX se ajustaba la teoría del calórico al desarrollo de la termodinámica (tanto teórica como práctica) aunque hoy el calórico sea una reliquia de museo.

Hay, sin embargo, una realidad biológica que es tan insoslayable como el *ergo sum* cartesiano y es, volviendo a Jeremy Bentham y a su aserto de que «tiene derechos el que sufre, no el que piensa», la realidad del sufrimiento, que es precisamente la realidad sobre la que Darwin basa en esencia todo su pensamiento naturalista (cientificismos epistémicos justificadores aparte). Darwin deja bien claro en su *Origen* que la realidad de la selección natural se engrana en la realidad del sufrimiento, porque la alternativa a la selección natural —Darwin se refiere, más estrictamente

aun, al naturalismo— sería una divinidad tan cruel y sádica que su existencia simplemente no es vislumbrable (de nuevo el referente es el Dios judaico todopoderoso y no el más limitado demiurgo platónico). Así, a través del dolor y el sufrimiento (llámese estrés, llámese vacío existencial, o simplemente dolor físico), se construye y se mantiene la naturaleza en un todo depredando sobre todo, y a partir de esa realidad que todos sentimos en nuestra carne y en carne ajena, tanto animal como humana, mana todo lo demás: la ciencia, la tecnología, el arte, las humanidades, la cultura en general y la sabiduría cotidiana. Ésa es la realidad biológica que plasma una biología de la realidad, por mucho que ésta se quiera visualizar de una manera neutra, como se irá cotejando en las páginas siguientes.

La biología de la realidad desde el humanismo cultural reciente

En general, en la filosofía relativamente reciente no propiamente científica (hermenéutica, filosofía crítica, estructuralismo, post-estructuralismo y corrientes posmodernas en general) no se considera claramente la existencia de un mundo real independiente del hombre. Pero la idea es diferente de la interpretación cuántica de la realidad desde la física, y sí tiene conexiones con la bioantropología, en el sentido de que no podemos contemplar nada sin el filtro del hombre. Como diría Kant, ahí están los a priori categoriales, por mucho que éstos se

biologicen y se les den raíces filogenéticas; otro tanto se puede decir, y con mucha más propiedad, de los existenciarios heideggerianos. No podemos aislar ningún evento de nuestra biología, bien sea a través de nuestras percepciones sensoriales más brutas, bien sea a través de las elucubraciones matemático-lógicas aparentemente más ajenas a esa biología.

Por ejemplo, desde Heidegger y con el beneplácito de algunos de sus seguidores, en mayor o menor medida (Bultmann, Arendt, Sartre, Leo Strauss, Levinas, Hans Jonas, Gadamer, Foucault, Deleuze, Derrida), el hombre es «un-ser-en-el-mundo», de tal manera que mundo y hombre son inseparables por lo indiscernibles. La situación biológica ortodoxa es muy asemejable en tanto que el genoma es inseparable del medio en que se tiene que expresar, aunque claro, el medio en sí puede no incluir ningún genoma perceptor. ¿Pero cómo sería el mundo sin el hombre? El caso es que sólo nos lo podemos imaginar a través de nuestro aparato perceptivo. Es como si a través de un orificio en un hipotético hiperespacio «viéramos» el mundo sin nadie, por medio de las longitudes de onda del espectro visible. De otra manera, aunque el mundo sin perceptor, es decir, la realidad sin perceptor, se convirtiera, siguiendo a Lacan, en «lo real», donde el espectro visible, amén de otras acotaciones perceptivas, ya no tendría sentido, todavía podría haber plantas, animales y mundo inerte en una realidad donde el hombre no hubiera aparecido, pero de nuevo sólo podemos

configurar esa realidad sin humanos a través de nuestro aparato perceptivo. Lo mismo podrían decir, si decir pudieran, una rana, una avispa, o incluso una ameba, o un paramecio o, por qué no, un prión. En este sentido, siempre habrá una realidad humana, existamos o no, porque siempre habrá una perspectiva humana (además, humana al día de hoy, claro). Y es que, se insiste, salirnos de nuestra perspectiva es imposible. Por ejemplo, en cierto sentido, Kant estaba totalmente en lo cierto cuando predicaba que la realidad euclídea es la única posible, porque aunque enseguida aparecieran realidades espaciales de curvatura mayor o menor que cero, con el aparato perceptor humano sólo se puede captar, incontrovertiblemente, la realidad euclídea. La otra realidad se puede simbolizar, pero poco más, del mismo modo que para contemplar situaciones fuera del espectro visible, como es una visión nocturna de organismos que por su temperatura corporal emiten radiación infrarroja, hay que convertirla al espectro visible.

Además, siguiendo con traducciones de la filosofía más humanista a la bioantropología, Heidegger propone que la esencia de la verdad es la libertad, en el sentido de que, si no existe la elección consciente (¿la *Lichtung*?), la verdad sobra. Análogamente, desde la biología, un ser autoconsciente, como es el hombre, tiene en la libertad su principal característica adaptativa. Característica que, en última instancia, le vale para detectar el «engaño» y el «autoengaño» y, por tanto, para identificar el mundo

verdadero en lo que respecta a su supervivencia, porque cualquier otra verdad no tiene sentido. Claro que el mundo verdadero, en el sentido que se especifica, puede resultar un espejismo, una alucinación, un sueño. Aunque, de nuevo, el mismo argumento vale, porque los espejismos, alucinaciones o ensoñaciones varias tienen que tener formas que sean perceptibles, por muy absurdas que se nos antojen. Es el caso, por ejemplo, de que por la ingestión de ciertas drogas creamos que volamos, como ocurre en *Las enseñanzas de D. Juan*, concerniente al líder espiritual hopi que sirve de guía a Carlos Castaneda.

En cualquier caso, que sobrevivamos en un mundo real o en la vasija de Putnam (*Matrix*), donde nuestro cerebro flota provisto de un cableado que le suministra realidad, es indiferente, a no ser que, como en *Matrix*, podamos contrastar una realidad virtual con otra real. En este juego donde la ficción y la realidad se alternan, entraríamos en esa imagen hiper-real que nos presenta el cineasta canadiense David Cronenberg en su *Existenz* (1999), que como experimento mental al respecto no puede ser más elocuente. Siempre y cuando donde estemos se potencie y actualice nuestra supervivencia y reproducción todo es real, incluso en los intervalos donde soñamos, porque también soñamos que nos alimentamos y nos reproducimos. Por supuesto que alguien, un experimentador, que está estudiando nuestros sueños puede decirnos al despertar que hemos estado soñando. ¿Y por qué le creemos? Porque de lo que se trata es

de vivir en la realidad más coherente y prolongada posible. Sólo el loco, en un sentido amplio, viviría en una realidad relativamente más incoherente, pero prolongada por sus cuidadores, y eso visto únicamente desde nuestra propia coherencia, si nos consideramos cuerdos.

No obstante, y de nuevo siguiendo a Heidegger, no es el hombre quien posee libertad, sino que es la libertad quien posee al hombre. Y no es un juego de palabras. De nuevo, la ortodoxia bioantropológica es afín a esta consideración en principio sorprendente, que se antoja, en efecto, como un mero juego de palabras, porque la verdad sólo tiene sentido para el hombre en función de que éste sea realmente libre. Es decir, esa libertad habría surgido por evolución, por lo cual el hombre no es su propiciador, sino su «representante» (el «pastor del ser», cuando el ser es el pensar y a su vez el pensar sólo tiene sentido cuando hay opciones, o sea, libertad, aunque ésta se escriba y se viva con minúsculas). En efecto, siguiendo todavía a Heidegger, la esencia de la verdad es la verdad de la esencia, ya que siendo la esencia de la verdad la libertad, la verdad de la libertad como esencia es el hombre (hay que advertir con insistencia que el juego de palabras es aparente).

En la filosofía intermedia entre la propiamente humanista y la de la ciencia (filosofía de la mente —de Broad a Smart—, filosofía del lenguaje —de Frege a Quine y Davidson—, epistemología —de Russell a Sellars—, pragmatismo y neo-pragmatismo —de Dewey a Rorty—), o bien no se considera

en absoluto la existencia de ese mundo real (el mundo es el lenguaje: hay tantos mundos como lenguajes) o bien el tema se tiene por irrelevante y caduco (Rorty).

Rorty, Darwin y la realidad

Para evaluar epistemoéticamente comentarios pertinentes sobre biología y realidad procede adentrarse en el pensamiento de Richard Rorty,[42] no sólo porque es el más biologista, es decir, el menos especulativo desde una perspectiva naturalista, o dicho de otra manera, el que está más encuadrado, desde una postura humanista, dentro del pensamiento científico, sino también porque Rorty en buena medida es crítico y sintetizador de gran parte de los pensadores que se vienen incluyendo, aunque lo sea de un modo un tanto heterodoxo, es decir que más que sintetizar los incorpora a su esquema neo-pragmatista.

De entrada, Rorty afirma, por boca de sus editores del momento, replicando a Leszek Kolakowski y a Jürgen Habermas, lo siguiente:

> Los pragmatistas piensan que la pregunta que tenemos que hacer acerca de nuestras creencias no es si éstas se refieren a la realidad o sólo a la apariencia, sino lisa y llanamente si son los mejores hábitos de acción de que podemos disponer para satisfacer nuestros deseos.[43]

Este modo de pensar entra dentro del esquema darwiniano de que son los deseos satisfechos (placer, bienestar) e insatisfechos (dolor, ansiedad, malestar) los que marcan la pauta realista en la más clara tradición utilitarista,

aunque, como se viene viendo, el posible utilitarismo de Darwin ha de ser muy cuidadosamente matizado. Pero es cierto, según tercia Kolakowski, que cuando creemos en algo actuamos con el convencimiento de que es verdadero y no simplemente útil (yo no puedo creer en Dios, por ejemplo, porque lo considere simplemente útil). Esta observación es bioantropológicamente un tanto pertinente, porque la pretensión de todo ser vivo, tanto a nivel inconsciente como consciente, es actuar según realidades que compensen, y no según espejismos que se presenten como fuegos fatuos engatusadores. En términos generales, esta línea de acción (contra fuegos fatuos o castillos en el aire) habrá sido más favorecida por la selección natural que otras líneas de actuación. Ahora bien, igualmente, esto es como decir que, siempre en términos generales, lo más útil es lo que más se ciñe a la realidad biológica (la única que nunca será un espejismo), por lo que creer que lo que se hace es con arreglo a un criterio de verdad objetiva (como eufemismo de verdad bioantropológica) más que acorde a un criterio de utilidad, es una manera de proceder que, de una manera general, se insiste, se vería más favorecida por la selección natural. Lo objetivo se correspondería con lo útil a medio-largo plazo, en vez de con lo útil «aquí y ahora», que sería lo útil propiamente dicho desde un ángulo propiamente instintivo.

Pero además, como asegura el filósofo decididamente antidarwiniano Anthony O'Hear:

Una vez que se comprende que la noción de verdad objetiva es central tanto en lo que se refiere a nuestra autoconciencia como en lo que respecta a las creencias que tengamos y a los asertos que hagamos, es fácil darse cuenta de que se puede llevar a cabo una diferenciación entre lo que es verdad (es decir, lo que *debe* ser creído) y lo que puede ser *útil* creer. En la experiencia de cada día se dan multitud de ejemplos que apuntan a la validez de esta distinción, como puede ser la utilización de supuestos ptolemaicos en la navegación o el empleo de la mecánica newtoniana en los asuntos cotidianos. Aunque sepamos que estas teorías y supuestos son falsos, su uso es mucho más fácil y conveniente que basar nuestros cálculos en la verdad.[44]

Por otro lado, los organismos «dirigidos» por la selección natural (azar y necesidad) se fraguan su propio nicho de supervivencia (dentro de sus posibilidades y conscientemente o no según los casos), es decir, buscan, acotan, «esculpen» la realidad más idónea a sus capacidades de supervivencia. Como dice Rorty:

Pero si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra. Lo que los románticos expresaban al afirmar que la imaginación, y no la razón, es la facultad humana fundamental era el descubrimiento de que el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar de forma diferente más que el talento de argumentar bien.[45]

O, en otro lugar:

Escaparse del prejuicio y la superstición, pensaba Dewey, no es zafarse de la apariencia hacia la realidad, sino desasirse de la satisfacción de viejas necesidades por la satisfacción de otras nuevas más apremiantes.[46]

Es más, para el neopragmatista americano no hay ningún tipo de representación que nos pueda remitir a una hipotética realidad absoluta (justo como en el mundo de los seres vivos en general, mundo siempre cambiante) y, en desacuerdo con Wilfrid Sellars, piensa que el lenguaje no representa «nada». Así, haciendo causa común con Donald

Davidson, concluye que una «teoría de la verdad» implícita en un lenguaje significa únicamente «una teoría que me permite predecir, con bastante éxito, qué ruidos o señales un hablante, o grupo de hablantes, produce en situaciones concretas».[47] Y en la misma línea, prosigue: «¿Qué significa pensar que unas ciertas pautas son reales excepto recordarnos que esas pautas nos han sido útiles al anticiparnos nuevas ocurrencias?».[48] O «La realidad es un engranaje que no interviene en ningún mecanismo una vez que hemos adoptado la NOA (Natural Ontological Attitude)».[49] Obviamente se está refiriendo a la conocida tesis naturalista de Arthur Fine.[50]

O sea, que desde la perspectiva indicada, en el mejor de los casos, la verdad es un referente prescindible, toda vez que su utilización habría sido únicamente cuestión de oportunismo biológico.

Coincidiendo con Popper, Rorty piensa que el ser humano, como cualquier organismo, tiene que resolver problemas de supervivencia y, coincidiendo asimismo con Wittgenstein, piensa que no hay problemas filosóficos, sino que el filósofo sería simplemente una especie de policía del lenguaje, puesto que prácticamente todos los problemas se resuelven por medio del lenguaje:

> Demócrito, Newton y Dalton resolvieron ciertos problemas con partículas y leyes. Darwin, Gibbon y Hegel resolvieron otros con narrativas. Los carpinteros resuelven otros con martillos y clavos, y los soldados resuelven otros con fusiles. Los problemas de los filósofos se encaminan sobre cómo prevenir que las palabras utilizadas por algunos de estos solucionadores de problemas se interpongan en el camino de las palabras utilizadas por otros solucionadores de problemas. Estas

interferencias no se plantean por dicotomías entre esferas del ser, sino por imperialistas culturales, gente con delirios monoteístas de grandeza, como puedan ser Quine o Fichte.[51]

De manera que, ya *aparentemente* en completo acuerdo con el pensamiento bioantropológico vigente, para Rorty hemos derivado «de la imagen cartesiano-kantiana del progreso intelectual (como una adecuación cada vez mejor entre mente y mundo) a una darwiniana (una capacidad cada vez mejor de construir los instrumentos necesarios para hacer que la especie sobreviva, se multiplique y se transforme)».[52]

Ahora bien, el problema que quizá Rorty no afronta con suficiente ecuanimidad es por qué el *Homo sapiens*, al menos de un tiempo a esta parte, tiene esa obsesión por hallar «la realidad», y por ende la verdad. Porque la cuestión posiblemente no es ya separar «espejismos» de «realidades» para instrumentar con seguridad la propia supervivencia, sino tener el referente de la «realidad» como el de la «tierra prometida», como el del auténtico «final de la historia» donde veremos, valga la expresión paulina, a «Dios como en un espejo» (éste sería el fin del proceso natural en busca de la verdad tanto, como ejemplos notables, para Charles Peirce como para Karl Popper.) La pregunta es hasta qué punto identificar este supuesto espejismo como tal compromete ese imaginado objetivo final de la existencia humana a expensas de resolver problemas aquí y ahora, es decir, hasta qué punto la verdad simplemente útil «libera» o «condena». Después de todo, el que se siente estimulado y sobrevive a

largo plazo, delegando en su descendencia, no es quizá porque crea en la verdad meramente útil de Rorty, sino quizá porque cree en su propia verdad (la Verdad), que es lo que en un ser autoconsciente impulsa el ansia de sobrevivir más allá del corto-mediolargo plazo, lo que implica un ansia de inmortalidad, un deseo de que la descendencia tome la antorcha de esa verdad contra toda posibilidad de refutación (la Verdad pura y dura).

Claro está que, desde la biología, nada es bueno o malo, verdadero o falso, así en frío. Ahora bien, desde la perspectiva del hombre, su propio bienestar es bueno. Pero si ese bienestar en un sentido biológico está unido a lo que a la postre sea sólo un espejismo (o, peor aun, unido a una dinámica obsesiva un tanto vacua, como pueda ser la «voluntad de poder» nietzscheana traducida a pretensión biológica depurada de toda lógica no biológica), ¿merece la pena propiciar un malestar en la cultura desvelando una verdad centrada en una realidad utilitaria? ¿Merece la pena «despertar al dormido», según proponía Unamuno? Rorty, en todo caso, aboga por la felicidad utilitaria (e incluso utilitarista):

> El escéptico ha hecho retroceder al filósofo desde una noción más ambiciosa de la verdad como representación exacta a la más modesta de verdad como coherencia entre nuestras creencias. Tan pronto como adoptamos la formulación kantiana, empezamos a desplazarnos hacia la concepción de Nietzsche de que «las categorías de la razón» no son más que «medios hacia la adaptación del mundo para fines utilitarios».[53]

Para un ser no humano, automatizado, presa del instinto, vivir no implica cuestionarse la propia supervivencia. Para

un ser con autoconciencia, que vive con el drama de la propia muerte como telón de fondo, la cuestión de la propia supervivencia es una constante siempre actual (que se plasma en la autenticidad heideggeriana en los casos más extremos). Para Rorty, la obsesión por la realidad nos hace perder un tiempo precioso, ser infelices y enfrentarnos los unos a los otros por ideales ficticios. Pero, ¿puede existir una felicidad no circunstancial sabiendo que se vive simplemente por vivir? La única solución al dilema parecería ser volver a la animalidad, volver al instinto, eliminar la autoconciencia, como quien dice, matar el «alma», como ya se ha aventurado algunas páginas atrás.

Para Rorty, como desde el darwinismo, la esencia de la verdad es utilizar esa libertad heideggeriana para comer, dormir, «reproducirse» y «matar el tiempo» debidamente (distraerse), e inventar nuevos procedimientos para realizar cada vez mejor estas funciones (se «hace» filosofía como se puede jugar al tenis, y así la meta es el «mundo feliz» huxleyano). Pero la autoconciencia quiere «más». La libertad heideggeriana exige agotar más opciones. Pero quizá ese querer «más» no sea más que una disfunción biológica que de momento no desplaza a la función adaptativa aparejada a la autoconciencia (después de todo se recuerda que en biología lo que es funcional para algo siempre suele resultar disfuncional para otra cosa). Biológicamente no cabe otra salida. Como apunta Rorty, desde su perspectiva, «los textos para Derrida, y la conducta

humana para Davidson, son redes de relaciones carentes de centro».[54] O, como afirma Michael Ruse en su *Tomándose a Darwin en serio*, de 1986:

> La eficacia biológica es función de la ventaja reproductora en vez de la percepción filosófica. De manera que si nos beneficiamos biológicamente al engañarnos acerca de la verdadera naturaleza del pensamiento formal, que así sea. La tendencia a objetivar es el precio del éxito reproductivo.[55]

En cualquier caso, la solución descafeinada al dilema en cuestión normalmente se expresa en los términos de Charles Peirce:

> Ningún lector de la revista *Science* se conformaría con la explicación de que la razón por la que buscamos las causas que gobiernan el universo no tienen otra base que la de ayudar a los animales humanos a alimentarse y a reproducirse. Más bien insistirá en que lo único que le da sentido a su perpetuación es el desarrollo de las ideas racionales y el avance de la racionalización en el entendimiento de lo que existe.[56]

En esta versión típica se suprime la parte melodramática especificada, pero en esa parte es precisamente donde está la sustancia; el resto (es decir, el dictamen de Peirce y análogos) sería algo así como «buenas palabras» para «no perder la calma».

Las matizaciones de O'Hear

En la ciencia propiamente dicha, desde la física existe división de opiniones: hay realidad independiente (Planck, Einstein, Everett, Deutsch), o bien la realidad se crea independientemente de nuestros deseos con la percepción ontológicamente desglosante a partir de una superposición de estados (Bohr, Heisenberg, físicos actuales en general), o

bien el mundo es más real cuanto menos detallada sea su consideración (Gell-Mann, Feynman). Desde la biología, la realidad está ahí (Lorenz) o se crea, independientemente de nuestros deseos, por una acción-reacción de tipo dialéctico entre ser vivo y «medio» (Lewontin, Levins).

Dada la trayectoria multivaria de estas consideraciones, procede centrarse en conclusiones directamente bioantropológicas. Concretamente procede hacer un alto en la ya no tan reciente pero todavía más que interesante aunque controvertida obra de Anthony O'Hear, a la que ya se ha hecho referencia de refilón en el apartado anterior.[57]

Así como Rorty hace hincapié en la función de la razón como simple utensilio para sobrevivir, sin considerar seriamente su disfunción, que al mismo tiempo dificultaría la supervivencia, O'Hear insiste en la disfunción y en la reacción del hombre para contrarrestarla. Aunque, según mi criterio, hace de esa reacción algo inefable que iría más allá de la evolución, dándole una consideración, digamos, metabiológica (sobre todo en los aspectos ético-político y estético del comportamiento humano). Es decir, que mientras Rorty «no llegaría», O'Hear «se pasaría». No en vano, su obra capital que se está sondeando lleva por título *Más allá de la evolución: la naturaleza humana y los límites de la explicación evolucionista.*

Así, O'Hear, haciendo causa común con una de las tesis expresadas por Thomas Nagel en su impactante *El panorama*

desde ninguna parte (obra publicada en 1986, al igual que la importante obra de Ruse varias veces citada), afirma lo siguiente:

> La idea central es que si nuestras facultades mentales y perceptivas han evolucionado por selección natural, entonces sólo estarían adaptadas a circunstancias similares a aquellas para las que han evolucionado, es decir, evitar a los depredadores de la sabana, cazar y recolectar en condiciones análogas, etcétera. Claramente, para estas vicisitudes no precisamos ni poesía ni teoría cuántica ni astrofísica ni el teorema de Gödel y ni siquiera la especulación filosófica. Sería absurdo que instrumentos de supervivencia diseñados para unas funciones valieran para otras. Nagel concluye que el desarrollo del intelecto humano se puede considerar «probablemente como un contraejemplo a la idea de que la selección natural lo explica todo».[58]

Claro está que O'Hear admite que, en principio, fuera del marco de la selección natural, toda consecución orgánica es inexplicable, y también hace causa común con Ruse (véase más arriba), así como con el conocido filósofo de la ciencia Nicholas Rescher a la hora de subrayar esta eventualidad. En cualquier caso, O'Hear no está cómodo con esa decisión, y, tratando de buscar razones, se cruza con las ideas ultranaturalistas del conocido psicólogo de Harvard Geoffrey Miller (plasmadas no hace mucho en su más que controvertido libro ya citado *La mente copuladora*), formuladas así:

> El neocórtex no es principalmente o exclusivamente algo diseñado para la fabricación de herramientas, para caminar sobre dos extremidades, para la utilización del fuego, para la guerra, la caza, la recolección, o para evitar a los depredadores de la sabana. Ninguna de estas funciones indicadas puede por sí sola explicar la causa del desarrollo explosivo de dicho neocórtex en nuestro linaje y no en otras especies muy emparentadas con nosotros [...] El neocórtex es fundamentalmente un instrumento para el cortejo sexual, para atraer y retener parejas sexuales: su función evolucionista específica es estimular y distraer a otra gente así como evaluar los intentos estimulantes de otros.[59]

O'Hear rechaza estas ideas y concluye que:

> Existe evidencia con respecto a que si los primeros hombres hubieran poseído cerebros mayores y más desarrollados que los nuestros en el momento del parto, un 90 por ciento de los nacimientos habrían tenido un desenlace mortal para la madre y su descendencia. El hecho de que nazcamos con un desarrollo relativamente poco consumado supuso una ventaja a la hora de nacer [...] Pero si la aparición de un afán desinteresado por la búsqueda de la verdad y la belleza son productos secundarios de nuestro nacimiento, fruto de un desarrollo incompleto, esa precariedad tuvo consecuencias de enorme importancia para la evolución actual de nuestra especie.[60]

Recuérdese que mi solución biológica al respecto se centra en esa disfunción preconizada por Ruse, pero que a estas alturas ya no es un autoengaño, sino simplemente algo que por el lado de la disfunción causa perplejidad y agonía existencial, pero por otro lado contribuye decididamente a resolver problemas adaptativos al ser humano (lo que se traduce en el desarrollo de la ciencia y la tecnología) y a propiciar un entorno más proclive a la supervivencia con la creación de la obra de arte (de hecho, hacer de esa disfunción función es prácticamente toda la tarea del denominado segundo Heidegger, siguiendo una gran tradición germana).

En lo que respecta a la cuestión del realismo que aquí nos ocupa, O'Hear coincide con Rorty en que la razón no va más allá del mundo orgánico de la supervivencia «aquí y ahora» (en el sentido heideggeriano de la temporalidad del *Dasein*) y eso se traduce en la circunstancia de que «nadie haya suministrado una solución generalmente aceptada al argumento del "sueño" cartesiano, o a la del escepticismo humeano sobre la inducción, o a las fantasías actuales sobre cerebros-en-vasijas [*brains-in-vats*] lo que verosímilmente sólo evoca pensamientos pascalianos sobre la inutilidad

teórica e irrelevancia práctica de la razón cuando sobrepasa sus límites.[61]

Es más, O'Hear se centra, siguiendo el pensamiento de Hume, que luego Darwin biologizaría de un modo radical, «en aquellas cosas en que no podemos evitar creer para vivir nuestra vida —el mundo externo, la inducción, el yo, determinados principios morales— la naturaleza nos hace superar cualquier principio que interfiera; seguimos con nuestras vidas y en la práctica creemos en esas cosas de todas maneras, a pesar de los escrúpulos escépticos que en teoría se nos presenten».[62] De hecho, lo que no es razonable en absoluto, prosigue O'Hear en una línea rortyana clara, «es pensar que la razón pueda ser efectivamente utilizada fuera del contexto de la creencia y práctica en donde las razones y el razonamiento tienen su razón de ser».[63] Razón de ser biológica, se entiende.

Por añadidura, que seamos seres autoconscientes razonantes no implica que, aunque estemos en ello, entendamos nuestro comportamiento y acciones, y seamos conscientes de las diferencias entre nuestras creencias profundas y las «creencias-tapadera», que nos sirven para defendernos en «nuestro» mundo (manifestación principal del autoengaño). De manera que, en lo que pudiera ser el mejor espíritu freudiano y antropológico de un Marvin Harris (aunque O'Hear prefiera adoptar la línea más hermenéutica «Adam Smith-Hegel-Hayek»), «se debe admitir la posibilidad de que, adicionalmente a las creencias

animales humeanas en realidades metafísicas básicas, mitos y religiones puedan ser medios por los cuales ciertas estrategias de supervivencia [*life-conducive dispositions*] se transmitan de una generación a otra, aunque mentes racionales individuales no lleguen a comprender la función o validez de las creencias en cuestión».[64]

En el sentido justamente apuntado, y ya añadiendo una dimensión bioantropológica explícita, es posible que la racionalidad a la hora de considerar un mundo «real», consensuado a través de grupos y culturas, sea una estrategia de supervivencia relativamente maladaptativa. De nuevo, en palabras de O'Hear:

> [...] en principio toda creencia verdadera puede ser suscrita por cualquiera, y si esa creencia se mantiene racionalmente ello tiende a confirmar la propia pertenencia a una comunidad universal de agentes racionales, en vez de la adscripción a un grupo humano determinado de otra forma [más natural]. La racionalidad y la adscripción intencional y consciente a cánones de racionalidad aceptados como tales pueden entonces distender enlaces sociales localizados y concretos, y es al menos argüible, si esa distensión es socialmente útil en un sentido amplio. En términos más generales, también se puede decir, como lo han hecho pensadores desde Platón a Hayek y Roger Scruton, que a las distintas sociedades les puede suponer una gran ventaja, para beneficio de todos, mantener prácticas morales fundamentadas en mitos o mentiras piadosas.[65]

Por otra parte, el origen del pensamiento y su proyección hacia la categorización de una realidad «externa» puede tener una base biológica diferente/añadida a la estipulada más arriba, aunque no menos verosímil:

> En su conciencia de las cosas, el ser concreto reacciona ante el mundo con sensaciones, con placer o con dolor, y responde sobre la base de las necesidades que siente. La autoconciencia, empero, es algo que se sobrepone a las sensaciones y emociones implicadas por la acción consciente. Como ser autoconsciente no experimento simplemente placeres, dolores, experiencias varias y necesidades hacia las que reacciono: también soy consciente de todo ello [...] Por lo que al mismo tiempo soy consciente de que hay o puede haber algo que no soy yo y que no es mío, algo que concierne a mis experiencias y a mis creencias, algo hacia lo cual se dirigen mis acciones. Y ese contraste esencial de

mi universo mental con un mundo que no soy yo ni es mío de un modo directo, inmediatamente me induce a preguntarme sobre la adecuación de mi universo mental como representación de un mundo que no soy yo ni es mío.[66]

El conocido físico Murray Gell-Mann, descubridor/inventor de los quarks, asume desde la física que el mundo es más real cuanto menos compleja sea su descripción al nivel de las «historias» de las partículas elementales («historia» en un sentido físico en el contexto del mundo cuántico). Análogamente, desde la biología, el ser vivo simplificaría su relación con el «mundo» al máximo, aunque para ello tuviera que «deformar» esa supuesta «realidad» basal. En efecto, en la supervivencia de ese ser vivo hay cantidad de información, relevante para unos organismos, pero no para otros, de la que el organismo en cuestión se puede desasir o puede enfatizar según convenga. La pregunta es si hay información irrelevante para todo tipo de organismo y hasta qué punto esa información sería cognoscible; es más, hasta qué punto tendría sentido suponer la existencia de esa información ajena a todo ser vivo.

La verdad de la Verdad

O'Hear manifiesta que el éxito utilitarista de Occidente lleva implícito en su proceder una búsqueda frenética de la verdad, independientemente de toda utilidad práctica.[67] Su conclusión obvia es que la búsqueda de la verdad por sí misma tiene una rentabilidad técnica clara, aunque

imprevisible (incidentalmente, éste es el argumento que emplean los investigadores dedicados a la ciencia pura no aplicada para obtener subvenciones, becas y otras ayudas para sus pesquisas). Desde luego, la interpretación de la historia de Occidente como la más civilizada posible y su explicación/justificación es una tarea constante, al menos implícita, en toda labor historiográfica. En cualquier caso, esa búsqueda frenética de la verdad siempre ha estado asociada a un pensamiento teológico más o menos diluido (como en cualquier otra cultura, por cierto), y cuando no ha sido así, como en los últimos tiempos (prácticamente el último siglo), la tarea principal del pensamiento ha sido, argüiblemente, secularizar el pensamiento teológico heredado —depurarlo de «metafísica» tanto desde el ángulo propiamente científico (Círculo de Viena) como desde el más propiamente filosófico (Heidegger)—, con desigual fortuna.

Volviendo a la biología y en conexión con la problemática anterior, cuanto más resueltas están las necesidades más prioritarias de un organismo autoconsciente, más atención prestaría éste a necesidades menos urgentes en el tiempo (necesidades filosóficas u ontoteológicas en términos heideggerianos). Aunque, claro está, a partir de un cierto nivel hay que dilucidar hasta qué punto las necesidades individuales dan paso a necesidades más propiamente grupales; unas y otras incardinadas en la necesidad de los replicadores de turno a abrirse paso. Ciertamente la necesidad de la Verdad puede llegar a ser apremiante

cuando *grosso modo* toda otra necesidad está, si no totalmente satisfecha, al menos amortiguada en su exigencia. Algo así puede haber sido el caso en una sociedad como la occidental, en los reductos más bien intelectuales donde se cotizaba ese tipo de «intangible» (monasterios en la Edad Media de entonces, universidades anglo-americanas de ahora).

En filosofía de la ciencia, el tema de la verdad se considera o bien irrelevante por metafísico (positivismo lógico), o bien relevante aunque problemático (Popper, Putnam, van Fraassen, Laudan), o bien relevante e inevitable (Hacking, Rescher, Papineau, Bird, Klee) o bien fantasioso y frustrante (Kuhn, Barnes, Bloor, Collins, Woolgar).

En el contexto de estas ideas se imponen dos palabras acerca de la naturalización de la ciencia. La ciencia moderna desde sus inicios oficiales en el siglo XVI hasta que la sociología del conocimiento científico «la puso en su sitio» se constituía en una especie de Camino Real hacia el conocimiento. En cualquier caso, está pendiente de explicación, como ya se ha indicado, el «triunfo» de Occidente en la «empresa epistémica». La única razón biosociológica subyacente a ese «triunfo», como también se ha apuntado, sería una especie de neurosis obsesiva por la verdad, provocada quizá principalmente, como se ha sugerido una y otra vez (sobre la base de la historiografía de la escuela francesa de los *Annales*) por la emancipación gradual de la burguesía artesanal hacia finales de la Edad

Media. Esto supuso la caída más o menos gradual del antiguo orden en Occidente, o sea prácticamente del orden de siempre. Esto último exigía la consolidación de un nuevo orden, que se llevó a cabo con singular eficacia en el núcleo duro de Occidente, para entendernos, anglolandia, francolandia y germanolandia.

La muerte del antiguo orden —simbolizada por «la muerte de Dios» en términos nietzscheanos, o con la creación mucho más reciente de una nueva a-teología en el «sólo un Dios puede salvarnos» heideggeriano—, iniciada en la Reforma y consolidada en la Ilustración, tiene en la ciencia su marco de creencias director, y mediante la misma se pretende, con la crisis de los valores teológicos del antiguo régimen, la secularización total del conocimiento. Para conseguir esta meta se persigue el descubrimiento/invención de lo que se ha convenido en llamar una «teoría del todo», que sería el entendimiento de la «realidad» como un principio donde el Ser Intencional por excelencia del antiguo régimen, el Dios del Antiguo Testamento cristianizado, quedaría definitivamente destronado, al ser sustituido por otro principio director «inerte» (la selección natural).

Efectivamente, una de las consecuencias del nuevo orden es en un principio la «mecanización» de toda la «realidad», de manera que sustancialmente ya no hay seres vivos, como ya se apuntaba en al capítulo I. Éstos han sido sustituidos por moléculas de ácidos nucleicos y sustancias químicas de apoyo. Lo único vivo que permanecería en una especie de

«suspensión animada» sería ese dios del antiguo régimen, hasta que la «teoría del todo» finalmente lo «mecanizara» (no definitivamente, porque en principio este nuevo régimen a su vez puede entrar en crisis, reconvertirse en antiguo régimen y dar lugar a otra estrategia general de «comprensión del mundo», en que un nuevo principio omniabarcante «engulla» al anterior). Así son las cosas si así nos parecen.

Así pues, desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, todo se reduce a una especie de montaje que refleja «comprensiones del mundo» a partir de estructuras sociales. Ahora bien, desde la perspectiva de la ciencia misma, lo que hay es un movimiento escéptico que relega toda teoría científica a instrumento para manipular lo que, para entendernos, podríamos llamar realidad. Pero el escepticismo se contradice a sí mismo porque dichos «instrumentos» estarían ahí, o los habríamos diseñado para resolver nuestros problemas, y uno de los problemas que tenemos es el de la verdad y el de la realidad, lo que significa que llega un momento en que «esperamos» que nuestros instrumentos ya no sean simplemente medios de acción, sino conocimiento genuino (aunque sea dentro de una «comprensión del mundo» que, por otra parte y, siguiendo la misma argumentación, no tiene por qué no ser definitiva). Está abierto el paso a un metainstrumentalismo.

Desde la ciencia no escéptica, es decir, desde el positivismo actual menos radical, Alexander Bird nos ofrece

una idea representativa de lo que es la ciencia muy en línea con el pensamiento biológico:

> […] tenemos disposiciones innatas para ver ciertas cosas como similares y para esperar que ciertas situaciones se repitan. Somos capaces de detectar determinadas clases naturales y leyes naturales, lo que utilizamos como base para descubrir leyes y clases menos aparentes.[68]

En una palabra, inducimos, como induce cualquier organismo. Nuestras inducciones se fraguan sobre una base autoconsciente, lo que facilita que entremos a partir de inducciones más obvias en inducciones más recónditas.

Claro está que para ese escéptico imposible por lo extremista, toda inducción se centra en regularidades del tipo «todos los tornillos que tengo en mi bolsillo están oxidados». Pero para el científico con pretensiones de conocimiento existe el «condicional contrafáctico» que hasta «nueva orden» epistémica sería conocimiento genuino real. Es decir, lo que diferenciaría al escéptico instrumentalista del científico ortodoxo sería la creencia en una realidad provisional que puede, por lo que sepamos, que sea la definitiva. No es que «de ilusiones también se viva», es que, ya puestos, ésa es la única manera de vivir.

El filósofo de la ciencia instrumentalista Larry Laudan nos viene a decir que ha habido tantas realidades provisionales a lo largo de la historia de la ciencia (esferas cristalinas, flogisto, calórico, éter) que, por inducción, precisamente lo esperable es una realidad provisional nunca definitiva. Pero claro, aquí entra en juego otro factor, que es la interpretación histórica, argumento utilizado más por unos

que por otros. La idea interpretativa positivista es hasta qué punto la ciencia ha estado instalada siempre en la realidad genuina y lo de las esferas cristalinas y demás han sido retazos/parches/muletas circunstanciales que la investigación científica ha ido subsanando en una depuración de responsabilidades metafísicas prácticamente constante.

Acudiendo de nuevo a Bird:

> En algún momento pudo creerse que el éxito de la mecánica newtoniana demostraba su verdad. Pero ahora se sabe que es falsa y que ha sido superada por la mecánica relativista de Einstein. Ahora bien, lo que es muy instructivo acerca de este caso es que los resultados de Newton y Einstein son muy parecidos para objetos que se mueven a velocidades bajas, en cambio existe una fuerte divergencia entre las predicciones teóricas para los objetos que se mueven a velocidades cercanas a la de la luz. Esto sugiere dos consideraciones. La primera es que nuestras teorías con respecto a las leyes de la naturaleza pueden estar radicalmente mal encaminadas para circunstancias muy distintas a las experimentadas normalmente. Y, en segundo lugar, aun en circunstancias cotidianas las leyes que sugerimos pueden estar equivocadas por una magnitud demasiado pequeña para ser detectada.[69]

En este sentido y en el del presente escrito, Bird piensa que los supuestos paradigmas kuhnianos no sólo son conmensurables, sino que también el cambio de paradigma es más ficticio que real:

> Lo que ocurre es que los científicos, si se tienen que enfrentar a un número de anomalías creciente, están obligados a no buscar explicaciones óptimas en su entorno intelectual más inmediato, y deben adoptar una visión más holista (totalizadora). Para llevar esta tarea a cabo, puede parecer pertinente propiciar una reorganización radical de la estructura teórica imperante para llegar a la mejor explicación disponible. Esto, sugiero, es lo que ocurre cuando Kuhn describe una revolución científica.[70]

Bird, en su crítica al conocido escéptico constructivista (antirrealista) de Bas van Fraassen, acude a las creencias típicas de los científicos. Para éstos, lo empíricamente

adecuado es la estimación disponible de lo real, en la que se podrá tener más o menos fe. Pero suponer de entrada que lo empíricamente adecuado puede no tener nada que ver con la realidad (van Fraassen) es complicar la situación sin necesidad. Después de todo, la fe de los científicos se basa en su experiencia, y la experiencia ofrece fiabilidad, de tal manera que, por ejemplo, las denominadas paradojas de Hungerford y de Voltaire se diluyen cuando se miden por el rasero de la experiencia.

En conclusión:

> Concebir una Realidad ajena a toda experiencia biológica es moverse en un vacío experiencial. Es más, desde la dirección que marca el naturalismo biológico tiene tan poca enjundia considerar la posible existencia —cognoscible o no— de una realidad independiente, como proponer que la realidad se construye socialmente [...] De esta manera, el relativismo como actitud epistemológica queda fuera de lugar, no así el relativismo como proceso de supervivencia [...].[71]

Bioantropología y derecho

En la actualidad y en Occidente, las teorías sobre el origen del derecho (sobre el origen del llamado contrato social) posiblemente se reducen a dos en su generalidad: la contractualista de un Hobbes o de un Rousseau y la estrictamente naturalista de un Hume o un Adam Smith, esto último en el sentido de creer en la existencia de un derecho natural. A la postre, claro está, las dos versiones se remiten a la existencia de una especie de contrato tácito para que las relaciones entre los seres humanos sean lo más viables posible.[72]

Los problemas que aparecen en ese amplio marco bioantropológico de referencia serían, en una primera aproximación, de tres tipos.[73] El primero es que los términos del contrato tácito sean esencialmente injustos (es decir, que estén sesgados «justificadamente» para el beneficio de algunos, o de muchos, en detrimento del resto). El segundo es que exista quien, deliberadamente o de otro modo, no respete el contrato. Y el tercero es el problema que surge de la catalogación de los seres humanos entre más o menos humanos (para entendernos), por lo que los que queden definidos como humanos disminuidos no tendrán, al menos en la práctica, los mismos derechos contractuales. En lo que se refiere al límite de la disminución, es decir, a los seres estipulados como no humanos, éstos se consideran o bien como parte del paisaje, o bien como propiedad de alguien, o bien como objetos de recreo, o bien como alimañas a exterminar (por lo que serían o bien parte integrante de un dueño —en los términos biológicos de un Dawkins, parte del fenotipo ampliado del dueño— o bien «algo» a eliminar). Los tres problemas son serios y están plagados de paradojas creadas para eludir las contradicciones etológicas subyacentes, que son interminables si nos empeñamos en ser algo más que seres vivos.

Quizá, dentro de la dificultad, el problema relativamente más sencillo de contemplar sería el primero; de ahí la existencia de la justicia como institución y de la jurisprudencia como acervo factual de la justicia. El segundo

problema es más delicado. Por un lado, puede que quien no respete el contrato no lo respete porque crea que es injusto, por lo que de alguna manera nos remitimos al primer problema (injusto porque se discrimine la situación del sujeto, o se le discrimine a éste negativamente, o no se le discrimine positivamente dadas ciertas circunstancias). Por otro lado, puede que el sujeto sea un elemento díscolo que quiera beneficiarse indebidamente, es decir, que traicione el contrato para aumentar su cuota de beneficio a expensas de terceros, aunque siempre lo hará en nombre de agravios si no reales, al menos que lo justifiquen desde ópticas un tanto subjetivas. Nadie se confiesa culpable a sabiendas; el autoengaño toca techo.

Hoy en día, desde una perspectiva científica (cientificista dirían los que se desmarcan de la ciencia como conocimiento propiamente dicho), el mal es una concepción definitivamente anacrónica. Es decir, si el comportamiento de alguien no se ajusta al derecho en el sentido de que ese alguien se aprovecha indebidamente del contrato tácito (al margen, se insiste, del agravio comparativo que pueda percibir ese alguien desde su propia óptica), simplemente es porque tendría algún defecto orgánico que le impediría ajustarse al derecho considerado ecuánime por los «sabios» del momento. Y aquí es donde asoma la cuestión biológica, tanto en la explicación propiamente dicha como en la analógica. Es decir, el que traiciona el espíritu de la letra es, por ejemplo, como la célula del organismo pluricelular que

«no se resigna» a no reproducirse por su cuenta o a autodestruirse para beneficio del conjunto del clon celular que somos cada uno y produce como consecuencia un crecimiento canceroso que eventualmente acaba con el organismo. Pero, ¿y la explicación justificadora del traidor, aparte de que el mismo, sinceramente o no, acuda al argumento de la enfermedad? El traidor seguramente asume que o bien vivimos en una sociedad hipócrita, esencialmente injusta, es decir, irremediablemente injusta, o bien habitamos en una sociedad absurda en que lo único que prima es sacar un rendimiento al máximo de los «dos días que va uno a vivir», a costa de quien sea y de lo que sea, por lo que «todo vale» y si le pillan a uno, pues mala suerte. Es decir, el que traiciona el contrato tendría una visión ético-política distinta de los que lo honran. Naturalmente que existen todas las matizaciones posibles entre honrar el contrato «a pies juntillas», honrarlo más o menos (cometiendo «pecados veniales» contra el contrato), o no honrarlo en absoluto.

El tercer problema tiene también una íntima relación con los dos anteriores, aunque presente sus propias características y, sobre todo, una dimensión histórica que no tienen los otros dos. La dimensión histórica es importante porque da idea de la consideración imperante entre y dentro de las distintas agregaciones humanas en lo que llamamos Occidente, que es quizá lo que mejor conocemos. La observación más general y constatable históricamente es la

división entre seres humanos con derechos y aquellos otros sin derechos o con derechos muy disminuidos (esclavos, siervos, sirvientes en general). Esta situación no cambió en absoluto con el advenimiento del cristianismo, sobre todo teniendo en cuenta su dominio político sobre prácticamente todo Occidente, desde Roma, durante unos 1.000 años (desde Gregorio I el Grande en el siglo VII, hasta argüiblemente, Urbano VIII el Bárbaro en el siglo XVII). Las justificaciones para sustentar diferencias entre los distintos seres humanos siempre han sido multivarias, de manera que una minoría siempre ha gozado de una plenitud de derechos a los que los demás no han tenido acceso (de hecho, esa minoría «crea» el derecho, como ya percibían los sofistas en colisión con Sócrates).

Es verdad que con el advenimiento de una bonanza económica relativa, dichos derechos se reparten de un modo aparentemente más equitativo, pero por razones moralmente dudosas. Trivialmente, por un lado, está el poder de ciertos sectores otrora no privilegiados adquirido sobre los más privilegiados «de siempre», de manera que se hace conveniente llegar a pactos en que la cesión parcial de poder es sumamente aconsejable para sus portadores vigentes, para que dentro de lo que cabe se minimicen sus pérdidas a expensas de otros grupos. Por ejemplo, con la revolución industrial, los promotores de la misma se hacen con buena parte de los recursos de los que las clases dirigentes no se pueden apropiar sin comprometer su propia

supervivencia. Con la Revolución francesa ocurre otro tanto. De manera que en primer lugar la movilidad social se incrementa, el nivel de bienestar se homogeneiza relativamente más y sectores tradicionalmente muy discriminados sobre la base del sexo y de la raza, en tiempos ya muy recientes, adquieren una liberación relativa/nominal por todos admitida. Pero vayamos a «la base» del problema desde sus tres dimensiones maestras indicadas.

Los derechos de los animales

Para entendernos, volviendo a la parrilla de partida, podríamos dividir la historia intelectual de Occidente en: (0) una etapa preclásica, (1) el período clásico seguido del cristianismo, (2) una vuelta a los clásicos y, por fin, en los términos de Richard Rorty, (3) una negación de todo ese pasado tipificada, en el plano filosófico, en el idealismo romántico de Nietzsche y sus secuelas (Heidegger, Sartre, Foucault, Gadamer, Derrida) y, por otro lado, en el naturalismo de Darwin y sus secuelas (William James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam, Davidson). Para Rorty, en efecto, esta última época —en la que no cabría una vuelta atrás— se caracterizaría en definitiva por una darwinización de la existencia humana que, insoslayablemente, como argumenta Daniel Dennett, va corroyendo absolutamente cualquier vestigio de ideología incompatible con el darwinismo que pueda quedar del pasado.[74] En este mismo

sentido, Michael Ruse asegura, desde ya hace algún tiempo, como sabemos, que es hora de tomarse definitivamente a Darwin en serio, explorando las consecuencias últimas de su metafísica porque, nos guste o no, subraya, la fuerza dialéctica del darwinismo no tiene réplica.[75]

El problema, según el autor de estas líneas, como observador desde la periferia de Occidente, es que ni Rorty, ni Ruse, ni Dennett exploran realmente hasta sus últimas consecuencias la perspectiva darwiniana. Es decir, que si hay que tomarse a Darwin en serio, que se haga, pero sin triunfalismos retóricos más bien obvios, que son los que traicionan esa seriedad a conseguir.

En efecto, al parecer de ese autor, una de las derivaciones principales del darwinismo que merecen escasa o nula atención filosófica por parte de esos autores citados, amén de otros muchos pretendidamente ultradarwinianos, es la posible participación (tácita, por supuesto) de los animales no humanos en cualquier pretensión cognitiva universal, sea ésta epistémica o ética.

Rorty, por remitirme al que creo que es, de los tres citados, el autor más perceptivo al respecto, concurre, por ejemplo, con Derrida, en que la única noción indeconstruible es la esperanza mesiánica de justicia. Al mismo tiempo, el neo-pragmatista americano propone la «verosimilitud» de una explicación darwiniana en que los seres humanos en tanto que animales «hacen todo lo que pueden para

manipular el medio [...] hacen todo lo que pueden para desarrollar instrumentos capaces de aumentar el placer y disminuir el dolor».[76] Pero claro, bajo pena de contradicción flagrante, Rorty no puede estar de acuerdo con que esa pretensión de justicia sensorial (no hay otra) no alcance a todos los seres capaces de sentir placer y dolor.

Otro tanto acontece con el dictamen naturalista del pragmatista de base William James (que Rorty también saca a colación). Según él «toda necesidad humana tiene un derecho primordial a la satisfacción y la única razón para negar esa satisfacción es que entre en conflicto con la necesidad de otro ser humano». Este aserto adolece de incompletud manifiesta, a no ser que se sustituya la expresión necesidad humana por necesidad animal. Y todo lo demás es caer en ese platonismo dogmático, que es para Rorty el enemigo epistémico a eliminar («la controversia está entre quienes ven nuestra especie y nuestra sociedad democrática como un accidente afortunado y los que ven en ella una teleología inmanente»).

Lo mismo ocurre cuando Rorty asegura que el progreso moral consiste en la «habilidad imaginativa de la gente para identificarse con personas (*sic*) con las cuales sus antepasados no pudieron identificarse»,[77] o bien amplía su concepción de personas hasta el animal que tenga la más mínima capacidad de sentir placer/dolor o su confesionalidad darwiniana «hace aguas». Es más, «por la boca muere el pez». Lo vemos cuando Rorty matiza, a la

hora de defender lo que sus enemigos epistémicos califican como irracionalismo que, en cualquier caso, «los irracionalistas ni echamos espuma por la boca ni nos comportamos como animales».

Análogamente, cuando Rorty, al presumir de pragmatista, contiende que «para nosotros, los pragmatistas, atribuir creencias y deseos a entes que no son usuarios de lenguaje (como perros, bebés y termostatos) es hablar metafóricamente», se convierte en el cartesiano más radical (sin quererlo, claro está), y por ende, en el más antidarwiniano imaginable. Es más, cuando Rorty afirma, esta vez en el espíritu darwiniano más puro, que «los pragmatistas piensan que la pregunta que tenemos que hacer acerca de nuestras creencias no es si se refieren a la realidad o sólo a la apariencia, sino lisa y llanamente si son los mejores hábitos de acción de que podemos disponer para satisfacer nuestros deseos», esa disposición es perfectamente extensible a todos los seres vivos, simplemente cambiando el término «creencias» por el de «propensiones» o «predisposiciones», ya que estos términos son más incluyentes al respecto y, además, no alteran el significado básico.

En el sentido apuntado, todos estos filósofos darwinianos confesos, más o menos adalides de una posmodernidad antiplatónica (aunque desde la perspectiva de los derechos de los animales, Dennett, al igual que Rorty, sea conservador y Ruse archiconservador), debieran meditar el documento

casi fundacional del naturalismo darwiniano seguramente más profundo, como es el libro de Konrad Lorenz tantas veces citado, de 1973. Aunque en efecto, como por otra parte muy bien señala Ruse, dicho autor austriaco tenga deslices epistémicos que lo pondrían en la tesitura realista más bien al lado de Kant que de Hume. Pero la tesitura realista (a la que Ruse, a su manera, también se apunta) como muy bien arguye a su vez Rorty, especialmente contra Kolakowski y Habermas, es un resquicio del pasado que no tiene cabida en el mundo de la biología darwiniana. («La finalidad de la investigación no debe ser producir la verdad [...] la investigación tiende a nuestra utilidad más que a una explicación de cómo son las cosas en sí mismas.») Bien es cierto que aunque los organismos vivimos de «utilidades» (recursos), la pretensión de localizar los recursos con la máxima precisión posible (es decir, de saber dónde están *realmente*) es tan biológica como la mera instrumentación en dicha localización. O sea que, biológicamente, se recalca, además de pretensión pragmática, hay pretensión epistémica, y que esta última se quede en «agua de borrajas» no exime de su contemplación, como muy bien le plantea Kolakowski a Rorty, en el sentido de que, cuando alguien cree en algo, cree que es verdad, y no simplemente piensa que cree en ese algo porque es útil hacerlo. Una cosa es creer en algo y otra actuar de una cierta manera porque así convenga.

Es decir, que se trata de resolver la paradoja detectada directamente en Rorty y que está implícita en Ruse, Dennett y tantos otros, llegando a la conclusión de que a los animales no humanos, o bien se les reconocen en principio los mismos derechos que el hombre se atribuye en cuanto a su propensión a perseguir el placer y eliminar el dolor, o bien, en caso contrario, la proclamación del discurso darwiniano como el más idóneo en nuestra época y lugar se convierte en algo así como una simple retórica conformista con un pasado no darwiniano. Claro está que reconocer esos derechos no implica su cumplimentación, pero eso ya no es un dilema filosófico sino una cuestión «ético-política», aunque, a la postre, ésta sea moralmente problemática. El carnívoro forzosamente tiene que comer carne fresca, y si éste es un animal instintivo mata a lo bestia, y si no construye mataderos. En cualquier caso, la justificación no es por qué los unos (carniceros) son cualitativamente mejores en algún sentido inefable (lo que confiere prepotencia) sino porque son más fuertes y necesitados al respecto. Lo demás es parte de los «cuentos de hadas» de toda la vida, porque la esencia del darwinismo es la guerra abierta total, y que nos cubramos las espaldas marcando diferencias epistémico-éticas radicales es parte de ese autoengaño que hace más soportable la existencia para aquellos que imponen (imponemos) su (nuestra) ley.

Si por derecho entendemos la justificación intelectual para tener un acceso más o menos restringido a unos recursos que instrumenten la propia supervivencia de la manera más holgada posible, dicha justificación lleva implícita la existencia de unos principios que, valga el argumento circular, se consideran justos (equilibrados que dirían los clásicos, o razonables que dirían los cínicos). En este sentido, siempre sobre la base del pensamiento occidental, tradicionalmente se ha venido considerando como base de la justicia la existencia de un derecho natural que habría sido impuesto directamente por la divinidad, adoptando una dimensión teológica, o simplemente propiciado por la naturaleza, en una dimensión secularizada. En efecto, habría actos especialmente censurables y punibles, que son los que irían *contra natura*. Tanto en la dimensión teológica como en la secular (aunque haya una interacción clara entre ambas dimensiones) el hombre tendría algo llamado conciencia, que sería la guía principal para conducir su comportamiento hacia actuaciones aceptables o no, es decir, ajustadas o no a derecho. Esta secularización de la conciencia adquirió carta de naturaleza con el advenimiento del darwinismo. Darwin, en su *Origen del hombre*, manifiesta claramente que la empatía entre los distintos seres humanos es algo favorecido por la selección natural y que, por lo tanto, la conciencia de lo que está mal o bien hecho es algo que se consolida como una adaptación que garantiza mejor, en principio, la supervivencia personal

y por añadidura la colectiva. El más apto es, en este sentido, el que mejor atrae la simpatía de los demás, y esa simpatía se basa en la realización de actos presumiblemente altruistas hacia esos «demás».

Pero la metafísica darwiniana tiene consecuencias tan sumamente revolucionarias que toda la cuestión del derecho natural da un giro copernicano, hasta tal punto que incluso hoy, siglo y medio después de la publicación de *El origen de las especies* y ciento treinta y pico años después de la publicación de *El origen del hombre*, esas consecuencias distan mucho de haberse agotado en su expresión.

En primer lugar, el triunfo de la metafísica darwiniana (o del método darwiniano como dirían otros, especialmente el fanático darwinista Michael Ghiselin) ha sido tan espectacular que es comparable al que tuvo el cristianismo 2.000 años atrás, aunque no sea de un modo tan sumamente explícito. Y si el triunfo del cristianismo está sujeto a polémica, no digamos el del darwinismo. De hecho, desde una perspectiva cristiana es como si Darwin fuera ese anticristo, ideado por la tradición al respecto, en el sentido de que el espíritu de su doctrina iría totalmente en contra del espíritu del cristianismo[78] y, por ende, convencería a muchos en su cruzada encaminada a apartar a los hombres del camino marcado por «el hijo del hombre».

En efecto, el darwinismo, para empezar, nos equipara completamente, y a todos los efectos, a los animales y, en

esencia, a todos los seres vivos. Es decir, no solamente todos tendríamos el mismo origen, o sea todos seríamos parientes, sino que todos participaríamos de una misma moralidad, y por ende de un mismo derecho. Es más, el término «derecho» debería ir entrecomillado, porque es algo que en la metafísica darwiniana pierde todo su sentido, y de hecho —y éste es el factor más revolucionario—, desaparece la concepción de libertad, de «libre albedrío», no como algo que no existe, sino como algo que no tiene sentido más allá de lo bioantropológico. De este modo, todos los seres vivos optimizamos mínimamente nuestro comportamiento en el medio en que nos haya tocado vivir con arreglo a unas propensiones de actuación biológicas propiciadas por un proceso de selección natural, y da igual que yo sea una cucaracha o el último Premio Nobel de Física o el último santo proclamado por la Santa Madre Iglesia. Desde esta perspectiva, el que mejor optimiza es el que sobrevive con respecto a los otros en un mundo de recursos escasos, mundo en el que para más INRI todos somos, de una manera u otra, recursos de todos.

Fijémonos que, en el espíritu hegeliano más ortodoxo, la selección natural es un proceso que promueve racionalidad, en el sentido de que una actuación será más optimizante en tanto en cuanto sea más racional (eficaz). De hecho, y en esta tesitura, y dado además el amparo de una larga filogénesis propiciada por una selección natural optimizante a retazos, es tan racional en su actuación el guepardo

cazando a la gacela Thompson, como ésta eludiéndolo, o como el físico de partículas estudiando la trayectoria de las partículas en la cámara de niebla. Lo que diferencia así «esencialmente» a los dos primeros organismos del tercero es la conciencia del propio comportamiento (o autoconciencia) de este último. El físico, en efecto, será consciente de su comportamiento en un grado mucho más acusado que los otros dos seres vivos, que actuarían sobre una base fundamentalmente instintiva. Pero tanto la conciencia[79] como el instinto serían dos estrategias de supervivencia promocionadas por selección natural, directa o indirectamente, a lo largo de la biografía filogenética de los organismos implicados.

Pero entonces, ¿dónde queda el comportamiento moral? ¿Dónde se sitúa el comportamiento ajustado a derecho? Ahí vamos.

Un gran temor de los ilustrados galos se centraba en la circunstancia de que la conclusión de que Dios, de existir, no se ocupaba nunca de sus criaturas podría causar una alarma social exacerbada, por expresarlo en términos actuales, ya que si no había otra vida con premios y castigos donde uno se pudiera resarcir de tanta desazón e injusticia, por qué habría que seguir «aguantando mecha». El mismo argumento se esgrimía con respecto a la teoría de la evolución, porque si las masas descubrieran que no somos otra cosa que monos venidos a más, cualquier control moral fundamentado en verdades eternas quedaría en nada.

Curiosamente, hoy en día, muchos intelectuales centrados en la biología evolucionista del momento, como el conocido Dawkins o Matt Ridley, esgrimen el mismo tipo de argumento, sosteniendo que «si no hay libertad se acabó la responsabilidad». Y al parecer de estos autores, cuanto menos se divulge esta disyuntiva, tanto mejor.

La verdad es que creerse superior a los demás porque en resumidas cuentas «se sabe leer y escribir» parece ser una especie de constante social. Se infravalora así al prójimo del que dependemos para realizar las tareas más onerosas de nuestra convivencia. Por supuesto que esas ideas «alarmantes» se difundieron en la época ilustrada, así como en la Inglaterra victoriana y aledaños sin que el mundo se convirtiera de la noche a la mañana en una *Grande Bouffe* a todos los niveles sin más. Y hoy ocurre lo mismo. *El gen egoísta* es un éxito de ventas prácticamente a todos los niveles sociales, y se siguen exigiendo y depurando responsabilidades por doquier como si nada.

Y es que «si en el pecado está la penitencia», en la dinámica biológica está el control, y lo único que puede hacer un sistema metafísico, como el darwiniano, es reforzarlo o debilitarlo según las circunstancias. Me explico.

Desde la metafísica darwiniana, todos los seres vivos somos iguales atendiendo al criterio de que todos somos accidentes del proceso evolutivo. Todos tenemos una anatomía, una fisiología y un comportamiento que se

integran en un organismo que se comporta, sin ningún ánimo de ofensa, como una máquina de supervivencia. Dicha supervivencia se viene instrumentando desde hace 3.500 millones de años por selección natural ocasional, entre otros procesos cuya importancia relativa se está dilucidando en los últimos tiempos. Somos muchas máquinas de supervivencia más o menos agrupadas o diferenciadas. En general, todos somos agrupaciones virales que por mutación y posterior selección hemos alcanzado cotas de supervivencia cada vez más eficaces en medios concretos que nunca se consolidan como tales (es decir, toda eficacia es provisional). Pero claro, el virus que mejor se reproduce a expensas de sus congéneres es, tautológicamente, el que mejor sobrevive. Ahora bien, para sobrevivir se necesitan recursos. ¿Y cuáles son los recursos de un virus? Pues los componentes químicos necesarios para la reproducción. Y ésos están en el medio y, sobre todo, en los otros virus; es más, son los otros virus. Que luego la historia se complique y, para hacer el cuento corto, los virus se agrupen (se integren) en bacterias, las bacterias en células y éstas en organismos más complejos no altera en nada la dialéctica subyacente.

¿Y cuáles son las consecuencias morales de la metafísica darwiniana? Claro está que hablar de consecuencias morales entre moléculas aunque éstas sean más o menos complejas es un despropósito. Si no hay intencionalidad real no hay moralidad genuina. Y si en el hombre lo que hay es una

intencionalidad ficticia, pues también habrá una moralidad asemejable. Pero como diría Galileo, *eppur si muove* (y «sin embargo se mueve», y sin embargo funciona «como si» las cosas fueran como no son). La idea es que, en esa depredación de todos contra todos, una de las soluciones es la asociación de varios virus para ganarle la partida a los demás, al menos de momento, ya habrá tiempo después de liquidar a los propios asociados o de agruparse con otros más acordes si no hay más remedio (como en los relatos de piratas cuando se encuentra un tesoro y en la mente de cada uno está la idea de quedarse con todo ese tesoro a expensas del resto). La selección natural fomenta entonces las asociaciones, pero asociaciones que funcionen para el máximo beneficio propio posible (a nivel génico/replicante), y éstas lo hacen sobre la base de un «toma y daca» contrastado, es decir, de un altruismo recíproco vigilado. Y, por supuesto, lo que llamamos derecho no es otra cosa que diseñar unas reglas de juego en que nadie se aproveche de nadie, para así facilitarnos todos la vida individualmente dentro de un contexto familiar más bien no muy amplio. Pero está claro que ese altruismo una vez conseguido es inestable, porque el que se aproveche del otro sin que se detecte su perfidia (ni siquiera por él mismo), prospera a expensas de ese otro. Aunque, igualmente, quien detecta el engaño neutraliza esa deslealtad quizá subyacente y así sucesivamente (aunque la mejor manera de aprovecharse del otro, como se viene diciendo, es hacerlo «sin querer», es

decir, autoengañándose). Y así sobrevivimos mal que bien, muy desigualmente, con el peso de una existencia que similarmente mal que bien tarde o temprano concluye. La mayoría siempre pierde (porque no es que no haya para todos, sino que, todavía peor, sólo hay para algunos), y los que ganan es porque están en el sitio adecuado en el momento preciso, circunstancialmente.

Los malos deseos

Desde esta plataforma metafísica, ¿cómo se pueden defender los derechos de los «animales» o de los propios humanos que no pueden/osan decir «esta boca es mía»? Y, sobre todo, ¿qué sentido tiene defender esos supuestos derechos? En esencia y en primera instancia, biológicamente hablando, lo que tenemos es una situación parásito-huésped. En la evolución de las relaciones de esta índole, lo que le interesa al parásito es disminuir su virulencia para no acabar con el huésped, ya que, de ese modo, éste podrá deambular por aquí y por allí contaminando a otros. Claro está que el interés del huésped es librarse del parásito. De hecho, parece ser que a menudo, si la asociación en cuestión se estabiliza, ésta desemboca en una relación simbiótica (a la larga, la mejor manera de «aprovecharse» del «otro» es teniéndolo contento, dándole algo a cambio y pasando gradualmente a mayores). Es decir, que en las relaciones entre organismos de distintas especies o bien hay indiferencia en teoría (los

nichos no se solapan significativamente), o bien hay una relación de depredación (que entraría en principio en la relación huésped-parásito) o bien se da una relación simbiótica/mutualista, aunque simbiosis y depredación pueden muy bien estar siniestramente unidas en un control poblacional mutuo de circunstancias.

Desde esta proyección metafísica, como se viene arguyendo, ¿cómo se podría «explicar» una situación en la que una especie (la humana) asume la protección de otras especies, subespecies, razas, etnias o grupos sociales marginados con la intención, más o menos ficticia, de neutralizar el sufrimiento ocasionado por congéneres de su propia especie hacia los miembros de las otras especies o grupos marginados de la propia especie? Trivialmente, la pregunta etológica que se impone es cómo favorece este comportamiento aparentemente altruista la supervivencia-reproducción de su portador. Porque este comportamiento se basa en la promoción del nivel de bienestar no ya hacia los propios congéneres sino, especialmente, hacia los miembros de otras especies o grupos marginados de la propia especie, es decir, hacia congéneres que están más alejados de la propia situación socio-económico-biológica.

Lo primero que hay que explicar en esta tesitura es la supuesta violación en que se incurre con respecto al equilibrio dinámico que se ha denominado altruismo recíproco, ya que aquí se trata de ser altruista a las claras, es decir, aparentemente sin esperar nada a cambio. Esta

situación existe normalmente en la especie humana en diversas circunstancias por otra parte nada atípicas, como cuando se da limosna a un desconocido del que no se espera contraprestación alguna, o cuando se dona sangre para el tercer mundo, o se colabora «desinteresadamente» con una ONG, etcétera.

La explicación que suele darse a esa supuesta anomalía global de practicar el altruismo aparentemente por sí mismo tiene que ver con lo que podríamos denominar préstamos a corto, medio o largo plazo. Es decir, el único sentido que tiene que un organismo ceda ciertos recursos «ahora» es que recupere esos recursos en el futuro, con los debidos intereses. Y es que normalmente las situaciones de altruismo recíproco no son coincidentes en el tiempo. Si yo doy «ahora», la contraprestación requerida no tiene por qué efectuarse simultáneamente. De hecho, las relaciones comportamentales entre los denominados animales superiores vienen reguladas por la memoria de los favores (recursos) recibidos que obligatoriamente exigen un pago en el futuro más o menos inmediato salvo sanción (el ejemplo de intercambio de sangre en las poblaciones de murciélagos-vampiros es quizá uno de los ejemplos más paradigmáticos descubiertos hasta la fecha).[80] De igual manera, cuando yo soy un prestamista, o por el contrario un prestatario, y deseo entablar relaciones fiduciarias al respecto, tengo que anunciarme, tengo que darme publicidad, tengo que demostrar ante terceros que soy de fiar si quiero el

préstamo, o que me puedo fiar, si soy el prestamista. Así, cuando doy limosna es una manera de decir «¡mirad! ¡qué bueno soy! ¡cómo contribuyo al bienestar de desconocidos! ¡qué será pues cuando entre en una relación de "toma y daca" a corto, medio o largo plazo con congéneres conocidos o que, simplemente, sean de fiar!». Claro está que la confianza a inspirar tendrá que ser mayor cuanto más largo sea el plazo y/o la calidad de la mercancía en juego; y ahí está el secreto del comportamiento moral (no hay principios éticos que valgan).

Por supuesto que esa actitud subyacente al comportamiento, especialmente (quizá únicamente) en los animales-seres humanos, será tanto más creíble cuanto más espontánea sea, es decir, cuanto más supuestamente inocente sea (en definitiva, cuanto más instintiva sea). Es decir, el que pretende engañar al congénere en una transacción hará más efectivo su engaño si éste es involuntario, es decir, si no hay una voluntad manifiesta de engañar, aunque en efecto se esté engañando. En este sentido, el autoengaño tendrá una mayor eficacia que el engaño a sabiendas, como se viene repitiendo una y otra vez. Una manera de autoengañarse muy corriente es hacer actos altruistas puros, sin esperar contraprestaciones, simplemente con el convencimiento de que uno está practicando el bien, que uno está siendo solidario. En una palabra, o bien se engaña directamente a sabiendas de que se está siendo un hipócrita (posiblemente éste sea el origen de

la autoconciencia), o bien se está siendo un hipócrita sin ser consciente de ello.[81] Como se afirmaba antes, al unísono con Shakespeare, así son las cosas si así parecen (el engaño a sabiendas puede ser más efectivo que el autoengaño en una situación desesperada de supervivencia en la cual el instinto se queda corto en sus expectativas).

Entonces, generalizando, el altruismo puro y duro hacia el bienestar de nuestros «hermanos menores» (animalitos varios) en principio obedecería a actos publicitarios (Kant lo ve como «entrenamiento ético»). Claro que hay más, aunque siempre desde esta perspectiva metafísica donde nadie es bueno «porque sí», sino porque de ello obtiene algún beneficio, o bien directamente o bien como efecto colateral de algún otro beneficio. En este sentido, se debe entender el concepto de mano invisible de Adam Smith, es decir, a mí me interesa vender mi producto con la mejor relación calidad/precio para que me compren a mí y no a mis competidores. Claro está que mis clientes consiguen un beneficio colateral, aunque el beneficio que yo persiga sea el mío propio, y al final todo se pervierta aun más porque descubra que una apariencia de calidad salga más barata que la calidad misma (incidencia a la que no llega Adam Smith).

Pero existe otro tipo de situaciones en que la publicidad que me interesa desplegar es que soy cruel, que no tengo escrúpulos y que no importa que se confíe en mí o no. Esta situación es la de «sálvese quien pueda», situación por otra parte muy corriente entre los seres vivos en general, y en el

ser humano en particular a lo largo de toda su historia. Es decir, cuando los recursos escasean de un modo crítico, aquel que tiene consideraciones hacia terceros, por muy hipócritas que sean esas consideraciones, no sale del atolladero tan bien como el que «tira por la calle de en medio caiga quien caiga». Cuando los recursos son muy escasos hay que entrar a saco, hay que hacerse de «mala fama», que todo el mundo piense que no conviene interponerse en el camino de «aquel que va a por todas». Una manera de hacerse publicidad de que «lo mejor» es no meterse conmigo y «apartarse de mi camino» es adquirir esa «mala fama» de ser cruel con todos y con todo, de no «andarse con chiquitas».

El «amor a los animales» entra dentro de una situación donde conviene que la publicidad de uno mismo sea positiva, que suministre «buena fama», porque de esa manera se incentivan mis posibilidades de supervivencia-reproducción. Claro está que esa manera de sentir será «sincera», en el sentido de que para que los demás vean en mí a alguien «bueno» tendrán que percibir que actúo así por razones solidarias y altruistas, porque simplemente soy «bueno», actúo así por instinto (Darwin, Spencer, Romanes, Lloyd Morgan) más que por convicción racional (Bentham, los Mill) o sea de que «soy así». En definitiva, los genes/replicadores inducen en las circunstancias al respecto un comportamiento facultativo que se traduce en una actuación de cooperación que produce bienestar en el

portador, aunque asimismo induzcan a ese portador no sólo a aprovecharse de las circunstancias siempre que pueda, y sin ser enteramente consciente de ello, sino a desconfiar por naturaleza de los demás en aras a una supuesta fragilidad humana. Ver para creer o creer para ver. El lector tiene la palabra, ¿pero cuál podría ser la alternativa? Desde luego, entrar en lo inefable no conduce a nada definitivo, y además ahí nos perdemos, aunque siempre haya metáforas que ayuden a salir del paso, como diría Rorty.

Por ejemplo, si al mismo tiempo que defiendo los derechos de los animales soy carnívoro, aduciré que dada la falta de autoconciencia del animal a éste le da lo mismo morir antes o después, mientras tenga una muerte dulce. Un vegetariano por amor a los animales verá en ese razonamiento una hipocresía encubierta más que denostable, si no detestable. Mientras que el supuesto hipócrita podrá justificarse viendo en el vegetariano a alguien que lo único que pretende es promocionar su «humanidad» a expensas de la del supuesto hipócrita, es decir, que en realidad el vegetariano está «jugando sucio» juzgándose mejor que «el otro». En resumen, desde la metafísica en cuestión, éste es un juego en el que todos «engañamos», un «juego de la verdad» en el que todos mentimos (como los escoceses del tren), y tanto más así cuanto más dura es la existencia, hasta el punto de llegar a aparentar en sus extremos una ferocidad que no tenemos, como hace el díptero con apariencia de himenóptero para descorazonar a posibles depredadores (el

mimetismo cuyo estudio primigenio en amplitud se remite a *Naturalista en el Amazonas* (1863), de Henry Bates, y obra favorita de Darwin, es la forma más generalizada de engaño en la naturaleza, o sea, se fomenta la estrategia de aparentar lo que no se es).

Asimismo, biológicamente, el gen/replicador que incentiva mejor la supervivencia de sus réplicas es el que más y mejor sobrevive. Por lo cual, en general, existirá una mayor necesidad de «cuidar» de los portadores genéticamente más cercanos, sean éstos Premios Nobel o retrasados mentales, y, adicionalmente, la ventaja de relajar ese cuidado cuanto mayor sea la distancia genética. Por eso nos preocupamos más de nuestro entorno más inmediato con respecto a terceros y explotamos y ensalzamos, por ejemplo, el concepto de familia, etnia, patria, raza, o pueblo soberano. Por eso, cualquier percepción de amenaza hacia los nuestros motiva reacciones de autodefensa, que serán tanto más agresivas cuanto más extrema sea la percepción de esa amenaza. De manera que, en el otro extremo del mundo biológico, nuestros congéneres del tercer mundo están ahí en el desamparo relativamente más absoluto por lo que a nosotros respecta, aunque la estrategia de un altruismo recíproco congénito nos fuerce a actuar mínimamente con contribuciones a fondo perdido en ayudas de emergencia cuyo reparto (¿normalmente?) se envilece. O incluso, como en el caso de la paradigmática madre Teresa, nos veamos obligados a involucrarnos directamente para

tratar de demostrar a los demás que no sólo no engañamos subrepticiamente, sino también que nos volcamos para hacer del resto de nuestros congéneres relativamente afines un atajo de hipócritas, de altruistas falsos, de canallas indignos de entrar en ningún tipo de contrato social, a menos que participen de nuestras creencias. En el mejor de los casos se puede pensar que «no hay mal que por bien no venga». Y es que, en el fondo, uno hace lo que puede, como puede y donde puede porque, en el mismo fondo, nadie quiere que le odien, sino al contrario, para así poder sobrevivir con la máxima holgura posible, aunque ésta esté bajo mínimos.

También por estas razones, ese altruismo ficticio que se siente como altruismo real, alcanza ya a los animales de un modo muy disminuido, y mucho más disminuido cuanto mayor sea la lejanía genética, como pueda ocurrir con los insectos, que escasamente merecen nuestra consideración, sean o no perjudiciales para nuestra supervivencia. Si cuidamos de animales que adoptamos como mascotas es porque —«por la boca muere el pez»— los consideramos como uno más de la familia.

Por otra parte, el supuesto altruismo puro hacia terceros muy distantes no solamente sería cuestión publicitaria, sino que en él subyace la idea de que si en un futuro incierto «mi» propia situación cambiara radicalmente y fuera «yo» el que estuviera en la indigencia más extrema, bien con motivo de un terremoto o de algún otro desastre natural o de otra índole, esperaría que los demás en la lejanía me

ayudaran, o sea que ser bueno sería una inversión por partida doble, la promoción de nuestro futuro y la garantía del mismo, todo ello dentro de ciertos cauces, claro está.

También hay dos argumentos bastante interesantes para la defensa de los derechos de los animales desde esta aproximación estrictamente naturalista, y uno de ellos toca a uno de los miedos humanos más profundos, aunque su variabilidad antropológica sea más que amplia.

En un primer lugar, se está haciendo referencia al miedo a la muerte, que como dirían los epicúreos es irracional, porque una vez muerto no siento nada y, sin embargo, no sólo intento evitar la parca por todos los medios sino que el terror que inspira la aniquilación total, por muy inexplicable que sea racionalmente esa sensación, se siente con toda su intensidad. La filosofía, decía Cicerón, con otros muchos y expresado de mil maneras diferentes, como se recordaba antes, es una meditación sobre la muerte, y desde la ciencia se estipula que el origen de la religión es simplemente una manera de mitigar ese tránsito fatal. De hecho, una de las pretensiones de la misma ciencia es retrasar la muerte lo más posible, y, al mismo tiempo, la senectud. En cierto modo, la teología manifestaría nuestros deseos más íntimos y generalizados, y la ciencia estudiaría su instrumentación más a ras de tierra.

Pero en torno a la muerte hay otra idea también sumamente irracional pero muy sentida, sobre todo en una

mayoría de culturas ajenas a la nuestra. Y es la idea de la reencarnación. ¿Qué ocurre si pienso que me voy a reencarnar en un animal? Que entonces tiene sentido extender el altruismo recíproco hacia mis hermanos menores. Es más, esta idea, aparentemente desligada de la cultura occidental, aparece enmascarada en los foros académicos más respetables, y me estoy refiriendo, no ya a filósofos como Schopenhauer o MacTaggart, sino a la teoría de la justicia de John Rawls, considerada académicamente como la más interesante de los últimos tiempos. La tesis esencial de Rawls es que nuestra idea de justicia debería incardinarse a su vez en la idea de que antes de nacer fuéramos conscientes de que ahí vamos pero sin saber que vamos a nacer pobres o ricos, enfermos o sanos, etcétera. ¿Qué teoría de la justicia votaríamos en esas circunstancias para el mundo en que vamos a nacer? Claro que en ese etcétera subyacente, aunque no lo diga Rawls, no tendríamos por qué excluir a cualquier otro ser vivo.

En segundo lugar, se está haciendo referencia a la denominada selección natural intraespecífica como la que tiene más sentido. Es decir, mi peor enemigo no sólo es aquel para el que yo soy directamente un recurso de supervivencia, sino aquel que necesita los mismos recursos que yo para sobrevivir. Por ejemplo, en una situación donde se trata de salvaguardar mi nivel de vida, puedo entrar en relación simbiótica con otras especies para defenderme de mis congéneres, como cuando tengo un perro guardián y

pongo en la puerta de mi casa un «cuidado con el perro». Así, de alguna manera, mi defensa de los animales se podría interpretar como una asociación con los mismos en contra de modos de vida de mis congéneres que, por circunstancias varias, dificultan mi propia existencia.

En resumen, cuando yo defiendo los derechos de los animales, como los de los demás miembros de mi especie, así como cuando los ataco o los ignoro, lo que estoy defendiendo son mis propios derechos, que son, a su vez, debe estar más que claro, los «derechos» (prerrogativas) de los replicadores que subyacen.

En definitiva, como diría Popper, en todo programa metafísico no refutable todo se explica, porque todo cuadra, y las contradicciones desaparecen porque siempre se encuentra algún entorno ontoepistémico que las justifica, aunque a veces cueste trabajo encontrarlo. Y si al final no se encuentra, pues se aplica algo parecido al teorema de Gödel y se estipula que algo es indemostrablemente falso o verdadero. En un sistema metafísico, todo está permitido (como dice Albert Camus en *El rebelde*) si se trata de los hermanos Karamazov, es decir, siempre existen disculpas, o nada está permitido, desde la óptica nietzscheana-camusiana, porque toda metafísica está corrompida.

Bien conocida es la *boutade* atribuida al popular físico Richard P. Feynman (Premio Nobel de Física compartido en 1965) sobre que la filosofía de la ciencia tiene tanta importancia para el científico como la ornitología para las aves. Es más, para Feynman, el científico es el explorador genuino de la naturaleza, mientras que el filósofo de la ciencia es el turista que visita terrenos ya más que conocidos (destruyendo su belleza prístina epistémica si la hubiere). Esta hostilidad hacia la filosofía de la ciencia la comparte, entre bastantes otros, notablemente el físico Alan Sokal, y todavía más explícitamente que Feynman, aunque no de un modo tan ocurrente, el también conocido físico Steven Weinberg (Premio Nobel compartido en 1979).[82]

El caso es que la filosofía de la ciencia se centra, como toda tarea epistémica, tanto científica como filosófica, en tratar de discriminar lo real de lo ficticio, de manera que el filósofo de la ciencia, entre otros cometidos más etéreos, parasitaría al científico, exigiéndole explicaciones sobre lo que éste parece sacarse gratuitamente de la manga cuando teoriza sobre sus observaciones (metafísica encubierta, para entendernos). Las más de las veces, como recalca el citado Weinberg, esa exigencia no sólo no es razonable, sino que también dificulta el proceso científico, como cuando el padre del positivismo alemán, Ernst Mach, exigía pruebas sobre lo que para él era la entelequia del átomo.

Para los sucesores de los positivistas lógicos, sea los recientemente fallecidos Willard Van Orman Quine,

«discípulo» de Rudolf Carnap, o Donald Davidson, a su vez discípulo del discípulo, la auténtica filosofía de la ciencia no sería más que ciencia, aunque a un nivel teórico extremo. Para estos autores, la ciencia, en esencia, no supondría más que algo equivalente a un conglomerado teórico, a un sistema-red de creencias (*web of belief*) que absorbería/fagocitaría, como una ameba gigante, cualquier observación o hecho. Y mediante una digestión más o menos pesada, según la rusticidad de lo absorbido, esa empiria bruta sería asimilada e incorporada a su estructura. De manera que, por ejemplo, los conocidos paradigmas kuhnianos no serían más que fenómenos locales dentro de esa estructura, la falsabilidad popperiana parte del proceso digestivo, la contrainducción feyerabendiana indicaría digestiones difíciles y los programas de investigación lakatosianos, reajustes metabólicos parciales a medio y largo plazo.

La metáfora biológica está servida, y en esa concepción abunda el neopragmatista Richard Rorty, para quien la interpretación de todo conocimiento siempre acaba en Darwin, aunque para ello sea de obligado cumplimiento detenerse en autores como Wittgenstein o Heidegger. Para Rorty, el secreto del conocimiento es que no hay secreto; simplemente, cuando las cosas funcionan para el bienestar de todos, se debe seguir en esa línea, sin buscar la base o el fundamento de la verdad, lo que, en la práctica, no lleva a ninguna parte (vamos, que son ganas de tirar el dinero).

La filosofía de la biología significativa más actual se mueve dentro de los cánones que se señalan,[83] indicándose la importancia de la masa teórica existente de la cual emergen preguntas que exigen respuestas para propiciar la perpetuación de dicha masa ameboide insaciable de datos e interpretaciones. Y no olvidemos a Malinowski y su concepción de la prolongación de la física en una «metafísica» complementaria, simplemente para instrumentar la coherencia de la primera.[84] Estas disyuntivas serían más bien colaterales a lo que se ha estado pergeñando en estas páginas, y se centrarían, por ejemplo, en la posibilidad de concebir una naturaleza humana singularizable, o en la detección del altruismo en un mundo viviente de negentropía activa y creciente que ineludiblemente quiere incorporar todo a su sistema sin proceder a suministrar nada a cambio, o en dilucidar si existen realmente, y hasta qué punto, entes denominados genes que programan esa supuesta naturaleza humana, o en determinar si la ciencia social no es más que biología encubierta o, en fin, en responder por qué merece la pena luchar por conservar un medio que ni siquiera se puede definir. Son preguntas y respuestas que se centran sobre todo en la metodología operacional de la biología (filosofía de la biología) más que en su significado existencial (biología de la filosofía), que es lo que principalmente se coteja en estas páginas, en las cuales la idea se centra en explorar la biología o, todavía mejor dicho, la bioantropología del

pensamiento filosófico y científico, sin descartar la dimensión histórica, en lo que es un antes de Darwin, un durante Darwin y, sobre todo, un después de Darwin, que se prolonga en un posdarwinismo en el que cualquier consecuencia, más allá de una selección natural limitada tanto por constricciones anatómico-fisiológico-comportamentales como físicas y el azar, está de más.

Este núcleo de preguntas más propiamente metodológicas, en gran medida indefinido porque de lo que se trata es de restringirse a lo factual, a expensas de una ontoepistemia por otra parte inevitable, formaría en efecto un conglomerado teórico que a manera de concepción heredada (*received view*) trataría de aunar los nuevos resultados de la biología más reciente, amén de reajustar cuestiones pendientes en torno a lo fáctico como si se pudiera sustraer éste del conjunto físico-metafísico del que tácitamente se parte (la antropología de Malinowski al respeto nos incluye a todos tanto cultural como individualmente).[85]

Entre los nuevos desafíos de la biología como método se trata de investigar, en primer lugar, hasta qué punto se puede considerar como nueva unidad evolutiva el gen, o replicador (esas partes del ADN que se replican sin recombinarse, coincidan o no con un gen ortodoxo), en detrimento del individuo «de toda la vida». No se encuentra una solución al respecto, porque volver al individuo de referencia es una complicación ya inasumible. Aunque desde

la biología de la filosofía la cuestión de detalle al respecto no tenga mayor importancia. Pero la identificación de replicadores con significado mendeliano lleva a una dificultad no ya empírica, sino conceptual, que sería inabordable hasta con un ordenador cuántico. De manera que el replicador se convierte en una especie de pauta genómica con soportes bioquímicos variables. Y si por añadidura consideramos el desarrollo ontogénico, no sólo se replican los genes, sino también muchas cosas más [evo-devo-eco: evolución-desarrollo (*development*)-ecología]. O sea que, en realidad, entre el replicador y su continente, el interactor (el término como ya se ha dicho es del filósofo de la biología David Hull y tiene una funcionalidad más efectiva que el término «vehículo», del conocido autor del gen egoísta, Richard Dawkins), no existe tampoco una diferenciación lo suficientemente nítida como para llegar a generalizaciones mínimamente sólidas. La salida es la solución de Rorty, es decir, instrumentar una pragmática, una heurística, a la manera, por ejemplo, de Matt Ridley en su conocido *best-seller Genoma* (donde la ficción «toma posesión» muy dignamente sobre lo real, especialmente y de un modo explícito en el último capítulo del libro del biólogo-escritor inglés).

El resultado, en ese lugar supuestamente a-filosófico, es que el genoma permanece como algo cartografiable, que contiene información sobre lo que somos, hemos sido y seremos al menos en parte (dentro de un conjunto

indeterminado de posibilidades), y contiene asimismo información sobre nuestra relación con el resto de los seres vivos y la naturaleza en general, porque el genoma obligadamente se tiene que expresar en un medio, y así se ha ido formando.[86] El genoma es, pues, como el tótem de Occidente. Recuérdese que el tótem (según la idea revolucionaria y actual de Claude Lévi-Strauss) sería un objeto de la naturaleza, generalmente un animal, que en la mitología de algunas tribus primitivas se toma como emblema clasificador, e incluso epistémico, del conocimiento de la tribu o del individuo (a veces como ascendiente o progenitor). De manera que el tótem simboliza y explicita al mismo tiempo una relación mítico-social compleja entre un individuo, un grupo (clan) o una cultura (Occidente en un sentido amplio) y un determinado animal o vegetal. Así, el genoma ideal, o primigenio, sería como el arquetipo, *Urtypus*, de los *Naturphilosophen*, del que se derivarían por sustracción o añadido de partes (bases nucleotídicas) todos los demás genomas.

Cuestiones de detalle bioantropológico

Otro tema metodológico muy tratado igualmente en la literatura al respecto pertinente a la filosofía de la biología es, machaconamente, el del altruismo, más que en un sentido ético en su aspecto técnico, lo que se traduce en sondear hasta qué punto un grupo de unidades de selección

integradas en organismos/poblaciones/sistemas puede tener ventaja adaptativa sobre unidades alternativas de orden superior. Es decir, sólo en principio, si los individuos de un grupo cooperan entre sí altruísticamente y sin segundas intenciones, ese grupo se verá favorecido en una selección entre grupos donde en general los individuos constituyentes de los otros grupos no formen una piña equivalente. El problema es que, desde una perspectiva teórica, esa situación es anómala por lo provisional, porque el hecho de que una unidad básica coopere gratuitamente con otra, dentro de un grupo, va en detrimento de su propia supervivencia, por lo que la selección natural actuará más que en contra de esos cooperantes altruistas, a favor de los que no lo sean. O sea que si el grupo es beneficiario de la selección natural con respecto a sus partes integrantes, sería con un carácter pasajero que se iría al traste por la acción de ese mismo proceso de selección natural.

Aun así, el altruismo puede evolucionar por razones obvias como que la cooperación sea altruista y egoísta a la vez, es decir, que la unidad de selección derive un beneficio mayor de la cooperación, ahora y aquí, que si actuara en solitario. Asimismo, claro está, puede ocurrir que las réplicas de una unidad cooperen entre sí y se autopromocionen, lo que constituye un altruismo de alguna manera imaginario que se denomina selección parental (*kin selection*), donde los parientes se seleccionan como grupo con respecto a otros grupos de organismos no emparentados, o más remotamente

emparentados.[87] Igualmente, se puede dar la denominada paradoja de Simpson, o del promedio, según la cual aunque en cada grupo prime el egoísmo, como es preceptivo, en el conjunto, empero, resulta favorecido el altruismo. Simplemente en los grupos de condiciones de supervivencia más difíciles habría relativamente egoístas más intensos que en grupos donde la supervivencia fuera más llevadera; a partir de ahí háganse los cálculos, y las cuentas salen a favor de los grupos de egoísmo relativamente menos extremo.[88] Por último, y fundamentalmente, si como es el caso real (según se cotejó en la sección anterior), la unidad de selección no está delimitada, entonces todo es posible, y se asume la hipótesis más de acuerdo con lo que se preconiza desde el conjunto de la masa teórica, o sea, se abduce (algo así como deducir induciendo en una especie de círculo hermenéutico). De nuevo, el pragmatismo es la única salida, y ahí nos espera Rorty con una sonrisa socarrona que proclama «¿no os lo decía yo?». Sí, se puede contestar, pero con la venia darwiniana de un Darwin posmoderno, que sólo existe en nuestra mente, pero que es todo lo que tenemos.

Los metodólogos de la biología se plantean igualmente la cuestión afín de cómo se clasifican los distintos grupos de organismos de una manera jerarquizada. Básicamente, se trata de definir una especie del modo más objetivo posible. De nuevo, los problemas se multiplican porque las especies, en el mejor de los casos, son conjuntos difusos. El criterio morfológico, o linneano de siempre, que es el más

antropomórfico (y por tanto el que mejor funciona), se descarta por eso, por ser el menos objetivo. La triquiñuela de la taxonomía numérica o fenética de elegir caracteres «al azar» tampoco es objetiva, porque obviamente hay infinitos caracteres, y el grupo que se elija, por muy aleatoriamente que se haga la operación, no tiene por qué representar lo más cercano a la esencia del conjunto orgánico que se considere. Por su parte, el criterio fisiológico, o buffoniano, adolece lo suficientemente a menudo de falta de transitividad, en el tiempo y en el espacio (en síntesis, A tiene descendencia con B, y B con C, pero no A con C). A la postre, se utiliza una versión simplificada del cladismo (ramificacionismo) original de Willi Hennig, lo que de nuevo exige rectificaciones y arreglos constantes para descartar resultados absurdos.

En cualquier caso, algo que tienen en común la filosofía de la biología y la biología de la filosofía es lo que se ha venido a denominar en términos lakatosianos el programa adaptacionista, en el cual, desde la metodología, en el no-ha-lugar de la filosofía, se cuestiona la creencia básica de la biología evolucionista (la adaptación por selección natural) pero se mantiene la concepción en cuestión por ser la creencia más constructiva, en la línea de, como diría, según creo Voltaire, «si no existiera Dios habría que inventarlo». En efecto, parece evidente que los organismos están adaptados, pues de lo contrario no existirían. Pero el problema surge cuando pasamos a los detalles (*fine grained*

level), esos detalles que tanto fascinan a los metodólogos. Y ocurre exactamente igual que con el genoma. Es decir, hoy día es cuerpo de doctrina que en el genoma está incluido el programa a partir del cual se «construye» el organismo, al menos en sus líneas maestras, con mejor o peor fortuna según sea el medio en que se realice la operación. Pero al entrar a dilucidar los detalles se acabó la claridad, pasamos del genoma al proteoma (de los genes a las proteínas resultantes de su acción). En el caso metodológicamente parejo de la adaptación, se trata de separar las características orgánicas que se han forjado por selección natural de las que simplemente constituyen accidentes históricos. Por ejemplo, los cuadrúpedos tienen cuatro extremidades, ¿y por qué no seis, dos u ocho? ¿Casualidad histórica o proceso selectivo? ¿Y hasta qué punto? Aparte, debe quedar de nuevo claro que la identificación de caracteres sigue siendo antropomórficamente subjetiva.

La misma dificultad existe con la identificación del medio. Es decir, en principio cada organismo tiene su nicho, pero de la misma manera que hay infinitos caracteres (infinitas maneras de desguazar un organismo), existen infinitos nichos (infinitas maneras de particionar el medio). De modo que desde una perspectiva teórica, que no práctica, el organismo define el medio, y al revés. De nuevo se impone la aplicación del criterio práctico más consensuado; atrás quedan las concepciones más nobles de la verdad: la verdad por adecuación o correspondencia y la verdad por

coherencia. Se da paso entonces a la verdad pragmática pero devaluada, es decir, la verdad por consenso, algo que Popper, por ejemplo, repudia.

¿Y qué decir del progreso? Bueno, a la vista de todos está que, al menos los organismos a lo largo de la filogénesis son, por término medio cabría decir, cada vez más complejos. Pero, primera cuestión, ¿es esa complejidad esencialmente un efecto de deriva genética aleatoria (*genetic random walk*)? Y segunda, y más importante, ¿qué criterio de complejidad objetivo existe? Porque un ser pluricelular es un agregado de unidades celulares, pero que son más sencillas en su estructura que las unidades independientes. Otros criterios de progreso ya entran en el fideísmo más o menos estricto y en esta obra ni siquiera se tocan, para no incurrir en una repetición excesiva más que nada, aunque un repaso nunca venga mal.[89]

Claro que todos los problemas anteriores confluyen en la cuestión de las cuestiones: el hombre. ¿Pero qué queda por dilucidar? Nada. Simplemente resumir, desde la perplejidad de cada uno de nosotros, lo que vemos en el espejo, o como diría Konrad Lorenz «en la otra cara del espejo». ¿Y desde esa otra cara qué se ve? Pues justo lo que se ha dicho hasta ahora, pero vestido explícitamente del todo de *Homo sapiens*. Y ya se sabe, «aunque la mona…». Se puede introducir críticamente el modelo sociobiológico de E. O. Wilson, según el cual, como ya sabemos, el comportamiento humano está determinado por una serie de instintos encaminados a su

supervivencia y reproducción a expensas de todo y de todos. Wilson, y los wilsonianos, más como continuadores que como seguidores (notablemente Robert Trivers y Richard Dawkins, pero también Helena Cronin, John Maynard Smith, Steven Pinker o Susan Blackmore), nos presentan un comportamiento fundamentado en unas relaciones de altruismo recíproco, pero contaminadas por la pretensión constante de engañar a los demás y de detectar el engaño en los mismos. Todo sazonado con una sensación de culpabilidad omnipresente que actuaría como muro de contención en nuestro afán ofensivo y defensivo. Desde este modelo, la sensación de autoconcienca está ahí, simplemente para ponernos en el lugar de los otros (la teoría de la mente mencionada antes también se ve aquí implicada) y predecir así mejor su comportamiento, bien para esquivar los golpes que vengan, bien para asestar mejor el golpe que tengamos preparado, salvo si somos autistas, en cuyo caso nos parapetamos ignorando al otro. Pero nada debe ser lo que parece, porque el autoengaño es una técnica todavía más refinada para conseguir esos objetivos, y la selección natural no pierde comba al menos hasta donde llega. Metaforeando al respecto, por el autoengaño yo me veo en el espejo como un *ego*, o quizá en momentos de autoestima eufórica como un *superego*, pero en la otra cara del espejo, la «verdadera», sólo aparece el *id* para «llamarnos a engaño», nunca mejor dicho. Contrariamente, en el engaño deliberado actúa no mi instinto propiamente dicho sino mi identidad autoconsciente

hasta tal punto, como antes se ha mencionado, que ese engaño asabiendas pueda haber sido lo que ha fomentado el origen y desarrollo de esa autoconciencia.

Por supuesto que, de nuevo, los problemas surgen cuando se entra en materia metodológica. Y los que entran en materia casi a saco son los sociobiólogos de segunda generación o psicólogos evolucionistas (especialmente la antropóloga Leda Cosmides y los psicólogos John Tooby y Jerome H. Barkow). Ahí, la especulación se desata y no se sabe bien si cada uno pinta el mundo que le pide el cuerpo o qué, porque las observaciones más o menos cruciales escasean y porque, sobre todo, el *Homo sapiens* no tiene parientes cercanos vivos con los que hacer las oportunas comparaciones. Aparte de eso, vivimos en un medio muy diferente a aquel donde se potenciaron las supuestas distintas adaptaciones que explicarían nuestras acciones en un sentido relativamente amplio. Lo que sabemos es lo obvio y es lo que inducimos a la luz de nuestras preconcepciones, por las que se filtran las observaciones. Los sociobiólogos de primera y segunda generación cuentan historias más o menos verosímiles, pero con criterios de verosimilitud incontroladamente subjetivos que se quieren intersubjetivos. Y no hay que extrañarse demasiado, aunque no se quiera llegar al punto de vista del «ojo de Dios», que parecería ser mucho más remoto en biología que en física. Claro, como en botica, hay de todo: desde los que justifican la violación sexual como adaptativa en ciertas circunstancias, como

aquellos, especialmente Robert H. Frank, por ejemplo, que despliegan un buen acumen experimental para demostrar que las emociones humanas son la exteriorización de una irracionalidad aparente, que nos hace perder hoy recursos a cambio de ganancias mayores en un futuro cercano.

Y queda la supuesta reina de las cuestiones metodológicas, es decir, la naturaleza de la vida, deduciendo que como sólo tenemos un ejemplo, la vida en nuestro planeta, no podemos ni siquiera intentar un conato de generalización, no podemos decir lo que es a lo que pertenecemos de momento y quizá por siempre jamás, y es que posiblemente no haya nada especial que decir. Qué cosas.

La conclusión general de la aproximación metodológica es que, aunque todo el monte no sea orégano, hay mucho estudio y mucho análisis situacional de por medio, por lo que no procede decir con contundencia que no vamos a ninguna parte en nuestro conocimiento de las cuestiones que aquí se suscitan, aparte de los resultados prácticos de rigor. Desde luego, en lo que concierne al autor de estas líneas, sólo cabe la conclusión socrática por excelencia, y eso tampoco es salir con las manos vacías. Vamos, que el que no se consuela es porque no quiere, aunque por el momento lo que más prime sea el consuelo darwiniano en sus múltiples facetas,[90] que son más que abundantes.

Capítulo IV

La darwinización del mundo: hacia un nuevo animismo

La mitificación de la ciencia

De un modo general, cuando el medio cambia a un mundo distinto, los organismos presa de ese cambio tienen que superar las nuevas circunstancias con el bagaje adaptativo que poseen en ese momento, si no es así el resultado es la extinción. La superación en el caso extremo de que el cambio haya sido relativamente drástico se realiza por un proceso que el conocido paleontólogo y teórico de la evolución Stephen Jay Gould denomina, en un sentido amplio, exaptación, que no es más que la utilización de fórmulas adaptativas ya presentes para resolver nuevos problemas.[1] Las exaptaciones son, entonces, en un principio, simulacros adaptativos, que no sólo tienen una dimensión etológica sino también fisiológica y anatómica, por supuesto.

Entonces, con el tiempo, si la nueva presión ambiental persiste, va teniendo lugar un proceso de adecuación adaptativa gradual, pero siempre provisional, en esas tres dimensiones biológicas globales de siempre justamente aludidas.

En este sentido, y como ya se ha esbozado en páginas anteriores, se puede decir que en Occidente, con la revolución burguesa, se ha producido un cambio en el medio psicosocial que ha afectado de un modo u otro a todos los sectores de su población. Ese cambio, que se hace drástico con la Ilustración, en palabras de Max Weber supone la aparición de un mundo sin la magia mítica que lo consolidaba y amparaba, para bien y para mal, aunque no esté nada claro hacia dónde se inclina exactamente la balanza.

Está bastante aceptado que oficialmente la figura más emblemática en la gestación de la Ilustración es David Hume, secundado por los ilustrados de la *Éncyclopedie* y muchos colegas escoceses (singularmente Adam Smith). Con ellos, la magia ya obsoleta a la que se refiere Weber se va disipando a gran velocidad. Pero tenemos un enigma en Kant, en el sentido de que, por un lado, el ilustrado alemán pasa por ser el punto culminante de la Ilustración, con su *sapere aude!*, pero, por otro lado, le da la réplica a David Hume, tratando de algún modo de salvar el mundo mágico de la quema total. El resultado es incierto porque, de nuevo, por un lado, puede parecer que entre los paños calientes de

la crítica de la razón práctica y la crítica del juicio, se propicia esa quema total llevada a cabo en la primera crítica, pero, por otro lado, Kant señala la incompletud de la ciencia en el sentido de que arguye que conocer la «cosa en sí» es imposible, dada nuestra naturaleza limitada por las categorías que el pensador alemán estipula.

Pero el proceso se complica, porque el *Homo sapiens*, ilustrado o no, no se resigna fácilmente a abandonar el mundo mágico en cuestión. La autoconciencia exige garantías para cerciorarse de que, contra todo pronóstico, merece la pena seguir viviendo, y si la magia deja de entrar por la puerta principal, se le permite entrar por la de servicio. En efecto, más que una secularización de la cultura imperante, tiene lugar una pseudosecularización, en el sentido de que la magia de la ciencia sustituye/complementa, quizá de manera equivalente, la magia de la teología propiamente dicha.[2] El entusiasmo por la ciencia, primero en el Renacimiento, como una manera de contribuir y entender la obra del Creador (Galileo, Boyle), se convierte en una fe ciega entre los pre-ilustrados. Enseguida, la fe se atenúa por momentos, y Hume, equívocamente, está seguro de lo que es metafísica y de lo que no lo es,[3] a pesar de su pesimismo en lo que atañe a la naturaleza humana como encubridora de algún sentido. Y para los ya ilustrados franceses, la ciencia se convierte en un auténtico culto, con Newton como profeta principal y Dios en la lejanía. No obstante, de alguna manera, los auténticos ilustrados en su

escepticismo serían los idealistas románticos, sobre todo en tierras germanas, con su irracionalismo a ultranza y su culto a un pasado gótico, no clásico, en el que la oscuridad y el misterio de por sí crean una ensoñación donde se quiere consolidar una magia en la que ya no se cree, porque la magia auténtica sería la que no se percibe como siempre, sino que se palpa estéticamente.

Ya hemos visto que el mismo Darwin, en su *Origen*, produce una visión científica a partir de la visión teológica del reverendo Paley, en la que la magia de la selección natural sustituye a la magia beatífica de un creador bueno pero que ya ni vence ni convence (al menos en lo que atañe a parte importante de la burguesía imperante), mientras que la selección natural, como una especie de dios recién nacido, comete errores y crueldades de los que no se le puede hacer responsable. Pero Darwin imagina, especialmente en *El origen del hombre*, que el comportamiento civilizado a la larga es una adaptación más fuerte que la barbarie, de modo que por selección natural seremos cada vez mejores, sobre todo en el sentido ético (la selección natural se hace «mayor»). Por contra, Thomas Henry Huxley (recuérdese, el bulldog de Darwin) estipula, en su famosa conferencia Romanes, titulada *Evolución y ética* (1893), que llega un momento en que el hombre se debe sobreponer a la selección natural para obtener una sociedad más ética y justa. Argumento éste último que el ultradarwinista Richard Dawkins utiliza en su obra maestra, *El gen egoísta*, para

convencer al lector de que conocer nuestra naturaleza indigna propiciada por la selección natural es la mejor manera de poder hacer algo al respecto para contrarrestar sus efectos nocivos en lo ético y lo político. Es decir, que por un lado somos resultado de la selección natural, pero por otro somos algo más, independiente de sus efectos. Evidentemente hay algo que no casa.[4]

La fe, nunca mejor dicho, en la ciencia en el siglo XIX alcanza cotas tan altas que a la vuelta del siglo se instituye el santoral laico que son los Premios Nobel de Química, Física y Medicina, contrarrestados por el de Literatura, que de alguna manera se instituye, paradójicamente, como corrector de esa fe en la ciencia, que se viene de alguna manera abajo provisionalmente con la primera gran guerra. Pero antes de la segunda gran guerra, la fe en la ciencia se tonifica, especialmente con la actividad de los integrantes del Círculo de Viena y de Berlín en la Europa continental y del Círculo de Pareto en Norteamérica (Harvard). De modo que la Escuela de Frankfurt apenas puede contrarrestar esa fe positivista desde la sociología marxista. Políticamente, la magia transformada se desvirtúa claramente en el entorno cultural más complejo y rico de Occidente y da paso a la locura del nazismo, emparedado en el estalinismo de antes y de después. Todo ello sazonado por doquier en Occidente con la explotación permanente de las colonias en el tercer mundo (en lo que ya es una «tradición» desde el descubrimiento de América). Pero Occidente está muy

ocupado mirándose el ombligo. La fe de la Escuela de Frankfurt, por su lado, es heredera de otro tipo de magia local que su gran profeta Karl Marx proclama según leyes económicas que serían tan inflexibles como las físicas y conducirían al hombre a un paraíso sobre la tierra, no gracias a la ciencia específicamente, ni a ninguna divinidad, sino efectivamente gracias a una ley histórico-económica que difícilmente se podrá retrasar y sí fácilmente adelantar, pero nunca eliminar. Al igual que ocurre con los procesos complejizantes lamarckianos en su desarrollo en diferentes condiciones climáticas.

La ciencia natural, por otro lado, tiene su contraposición mágica no exactamente en la teología, sino mucho más en la literatura y, sobre todo, en la filosofía. La teología, en primera instancia, se une al desarrollo de la ciencia incipiente en el Renacimiento. Copérnico dedica su obra capital al papa Farnesio Pablo III, y tiene como uno de los que le animan a escribirla al papa Medici León X. El mismo Galileo intima con el gran inquisidor, (San) Roberto Belarmino, bajo cuyo mandato ardió el malogrado Giordano Bruno en la hoguera (y no precisamente en la de «las vanidades»), no por razones científicas sino teológicas (igual que le ocurriera a Miguel Servet merced al tribunal ginebrino del inefable Calvino). Ese mismo Galileo tiene una época en que asimismo intima por sus intereses científicos con Mafeo Barberini, luego Urbano VIII, que en su destrucción de la Roma clásica, aunque fuera

reconstruyéndola, llegaría aun más lejos que Alarico. Pero la Contrarreforma y la guerra de los Treinta Años hacen que lo científico se mezcle de mala manera con lo teológico y lo político, y el caso Galileo, en el cual realmente nunca llegaría la sangre el río, se convierte en un episodio de la Iglesia contra la ciencia tan mal entendido como en general mal contado.[5]

La literatura profana, como actividad intelectual, se inicia con plena pujanza en el siglo XIX, en sustitución de la literatura eclesiástica de hace muchos siglos. Y lo hace en primer lugar en alianza con la ciencia, a pesar de obras emblemáticas aparentemente distópicas, como *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818)[6] que, en todo caso, serían más la excepción que la regla. Pero luego la literatura se vuelve realista, especialmente en Francia, y acto seguido naturalista, siendo Darwin uno de sus referentes más sobresalientes.[7] Más tarde, la alianza tácita con la ciencia se tuerce, primero con el simbolismo y en adelante con el modernismo psicologista, que desembocará en los diversos nihilismos que caracterizan la actividad literaria desde entonces.[8] Aunque es cierto que, en la tesitura actual, la teoría literaria tiene más amplitud epistémica e incluye a la ciencia como género literario, con Darwin, por ejemplo, como un vínculo notable entre ambas actividades.[9]

Pero donde sí se fragua un antagonismo de época, especialmente por parte de la ciencia, es entre ésta y la filosofía propiamente dicha. Es característica, por ejemplo, la

crítica feroz que se realiza en el barroco tardío desde la teología empirista (obispo anglicano irlandés Berkeley) y no tan empirista (el también irlandés protestante reverendo Jonathan Swift) a la ciencia de Newton, cuya naturaleza teológica por otra parte es también evidente. Dicha confrontación, que prosigue con otros protagonistas, llegó a una de sus cumbres más interesantes un par de siglos después en la batalla dialéctica entre esa idea de que «la ciencia no piensa», de Heidegger, y esa otra de que «la filosofía (metafísica) sólo es poesía de mala calidad», de Carnap.

Y es que, como ya se ha especificado anteriormente, la actividad científica y la filosófica obedecerían a estrategias de adaptación epistémicas distintas. La ciencia impone seguridad, la sensación de que se está pisando tierra firme, de que se está protegido por una certeza que, si bien siempre es provisional y siempre corregible, es la mejor agarradera que tenemos para no dejarnos arrastrar por la duda y el supuesto fanatismo de siempre. Y claro, en época de penuria epistémica, esa certeza es una adaptación conveniente, siempre que no se exagere. La filosofía, por su parte, en su crítica de la ciencia moderna, siembra inseguridad y duda por sistema. De modo que, paradójicamente, cuando hay seguridad epistémica en exceso (con la ciencia) se precisa la duda (filosófica) como correctivo para no confiarnos demasiado.[10]

El filósofo, como el científico, percibe el medio circundante según la historia personal, la historia social y la situación actual imperante. Es posible asimismo que, como también se ha señalado, la personalidad del científico, por no hablar de la del tecnólogo, tienda al autismo[11] porque la ciencia considera las cosas como cosas, y no como unión de hombres, dioses, cielo y tierra (*das Geviert*), como diría Heidegger expresándolo poéticamente desde otro extremo epistémico. Mientras que el filósofo propiamente humanista, que tiende psicológicamente en la dirección opuesta al autismo, es decir, a tener una teoría de la mente reforzada, será en consecuencia más humanista y mentalmente «más sano» que su oponente (tiene las neuronas-espejo plenamente operacionales).[12] En este sentido es interesante reproducir la cita que recoge el profesor de la Universidad de Florida, Robert D'Amico, sobre la opinión que le merece a Franz Brentano (una vez sacerdote católico y maestro del padre de la fenomenología, Edmund Husserl) la filosofía de Kant:

> Considero que la totalidad de la filosofía de Kant es un mar de confusiones de donde se deducen no pocos errores importantes, y que finalmente conduce a un caos filosófico completo. Creo que he aprendido mucho de Kant; he aprendido sin embargo no lo que él querría haberme enseñado sino, sobre todo, la seducción y la decepción que para el público filosófico representa la historia de la filosofía unida a la fama de sus representantes.[13]

Ya sabemos que el mismo Husserl en un principio seguía la estela naturalista de Brentano, pero la crítica adversa que recibió por parte de Gottlob Frege a su obra *Principios de la aritmética*, acusada de psicologismo, le hizo cambiar el

rumbo epistémico hacia lo que él creía que era una dirección anti-psicologista. Llegaría entonces a convertirse en el referente propiamente filosófico fundamental del primer tercio del siglo XX, hasta que su alumno Heidegger le quitara el cetro.

En efecto, la ciencia es naturalista por principio, porque la naturaleza es el referente firme que ampara al hombre como otrora lo hacía la divinidad. Por lo que en principio, metodológicamente, no sólo no hay una incompatibilidad manifiesta entre ciencia y teología, como equívocamente se estima desde sectores positivistas, sino una convergencia epistémica clara.[14] Por otro lado, el anti-naturalismo es parte de la filosofía sempiterna en el sentido de que ésta busca verdades (lógicas) universales, de modo que idealmente todo obedezca a la deducción a partir de primeros principios, no suministrados necesariamente por la naturaleza, de cómo tienen que ser las cosas. Es decir, que la búsqueda de primeros principios precisamente en la naturaleza, como hace la ciencia actual, va en contra de la pretensión filosófica más radical. Para Heidegger, preguntar el porqué de las cosas es lo que hace a la ciencia vulnerable a un regreso infinito. Esa pregunta desde la filosofía más humanista no tiene demasiado sentido. De hecho, la filosofía, más que preguntar con insolencia, afirma con contundencia, a menudo sin rubor, utilizando el lenguaje no como una herramienta sino como un modo de expresión

más bien invulnerable a una crítica que no sea propiamente literaria.

Este sentido filosófico, paradójicamente, se puede pensar, es enteramente pertinente al darwinismo, lo cual se hace patente cuando Dawkins afirma en las primeras páginas de su *Gen egoísta* que la selección natural, más que un hecho experimental, es una evidencia lógica. Esta afirmación era repetida por el mismo Darwin y sus coetáneos, aunque con distintas intenciones, ya que difícilmente podían comprender cómo algo tan banal podía/pueda explicar nuestro origen y el de todo lo que nos rodea, especialmente en lo que se refiere a los seres vivos. La fuerza de la filosofía está, en efecto, en su banalidad, característica que también suscribe Wittgenstein a su manera, mientras que la debilidad de la ciencia está en su enjundia anunciada, en la pretensión subliminal de que se tienen que descubrir verdades fundamentales, por muy fragmentadas que éstas sean, del mismo modo que aparentemente ocurre en la teología.[15] Por esto es por lo que la magia que impregna la filosofía de siempre se reproduce, a pesar de los pesares, en la ciencia, con esa seguridad de que vamos por buen camino hacia la verdad, lo mismo que en la teología. Tanto en la ciencia como en la teología todos los dogmas-teorías son revisables, dentro de un orden doctrinal, especialmente experimental en la ciencia (como se estipula desde la filosofía de la ciencia), y especialmente intuitivo en la teología (como a su vez se estipula desde la filosofía de la religión). Desde la filosofía

propiamente dicha, desde luego, parece que no se va a ninguna parte[16] y, en el mejor de los casos, al unísono con Heidegger, se afirma que la esencia de la verdad es la verdad de la esencia aunque ésta sea la libertad, y lo que ésta supone en el mundo de Darwin en su representación adaptativa que es el hombre.

Volvemos al principio. Es decir, el hombre, como el organismo, sufre, no porque no sepa la verdad, sino porque le faltan los recursos para sostenerse en el medio que le toque,[17] como a cualquier otro organismo en la misma tesitura. En un mundo neo-animista, como seguramente es el nuestro, el sufrimiento epistémico es «de boquilla», el otro sufrimiento, el físico (incluido el psicológico, claro), es el que duele, es decir, es el que prima.

El gran simulacro adaptativo: la ética

En efecto, no saber la verdad no hace sufrir especialmente; lo que hace sufrir es no poder beneficiarse de los recursos que se precisan para sobrevivir, reproducirse, y nada más. Antes se solicitaban esos recursos a lo divino, y lo divino, por medio de sus intérpretes occidentales y vecinos próximos, manifestaba que después de la muerte vendría la vida auténtica, en la que, o bien se satisfarían las necesidades deseadas (islamismo), o bien la visión de Dios supliría cualquier necesidad mundana (cristianismo), o bien observando la Ley, Dios protegería a su pueblo donde quiera

que aquél estuviera (judaísmo). Hoy se le solicitan los recursos a la ciencia por medio de un gobierno y sociedad secularizadas, al menos en la práctica, que se basa/legitima precisamente en la ciencia, y el gobierno aunado con la ciencia promete que con tiempo y esfuerzo, y merced a los científicos, como clérigos de la nueva estructura mítica, todo saldrá adelante. Entre tanto existen medicinas sociales, como espectáculos varios y constantes que mal que bien mantienen la mente embotada/ocupada, además de fármacos más genuinos que ayudan a aliviar tanto necesidades reales como ficticias pero que pasarán a ser reales por la «teoría del parásito» antes explicitada.[18]

Pero claro, el paso de un tipo de magia a otro ha venido correlacionado con el paso de una adaptación más o menos ajustada a la magia anterior, a la nueva adaptación llamada del desencanto, pero que más que de desencanto, se trata, como se viene diciendo, de un nuevo encantamiento menos sujeto a resultados escatológicos inmediatos.

En efecto, de nuevo, las nuevas condiciones ilustradas crean una atmósfera nihilista que a su vez engendra un comportamiento cínico. El hombre, en principio acudiendo a su técnica adaptativa de tiempos pasados, actúa como si creyera lo que ya no se le antoja creíble, y se encuentra ligado al mantenimiento de principios ético-políticos que en realidad ya serían acciones exaptativas. Esta situación, como se afirma, atañe prácticamente a toda la población de Occidente en sus altas esferas. Y como va la historia del

mundo, esta situación que hace al caso se está expandiendo por doquier, fanatismos islámicos y similares aparte, y ha sido analizada y criticada con un tacto dialéctico exquisito, pero sin concesiones, por el filósofo alemán Peter Sloterdijk en su fascinante obra ya canónica *Crítica de la razón cínica*.[19] El autor alemán deplora el marco nihilista al respecto y para contrarrestarlo propone lo que denomina la razón kínica (quínica). Sin embargo, como estamos viendo aquí desde una perspectiva naturalista, especialmente darwiniana, el único camino para salir de esta situación de hipocresía institucionalizada y exacerbada es esperar y ver (por nuestros descendientes seguramente, si la situación prosigue con las misma características) cómo la exaptación en curso[20] se convertirá con el tiempo en adaptación que ya será un suceso orgánico normalizado, como ocurrió en su día con el saco pulmonar primitivo de ciertos organismos, que evolucionó a vejiga natatoria o pulmón propiamente dicho según fuera la trayectoria filogenética emprendida (ejemplo que Darwin explicita en la sexta y última edición de *El origen de las especies*, 1872). En la situación humana occidental, la exaptación en cuestión tiene una dimensión cultural importante, lo que significa que será más que el genoma la interacción con el medio transformado lo que impulse el cambio (su percepción, vamos).

En esencia, la autoconciencia se «ilustra» en el sentido weberiano cuando las preguntas que se formula el hombre implicado le conducen o bien a respuestas que se encuadran

en un marco positivista en un principio, pero luego también falsacionista y relativista, o bien a respuestas que se objetivan en aspectos intuicionistas fenomenológicos en el sentido husserliano. Ambas actitudes[21] colocan al hombre actual en cuestión en ese simulacro etológico que se viene comentando. Sloterdijk expresa así lo que se viene diciendo desde su postura peculiarmente crítica y plenamente humanista:

> La Ilustración es un proceso temporal, una forma de evolución. Usa períodos vitales en el caso de los individuos y períodos que son procesos en el caso de las instituciones. Nada ocurre durante las horas de sueño, aunque se pueden dar sobresaltos nocturnos y despertares abruptos. Su ritmo es difícil de predecir y cambia infinitamente de acuerdo con las condiciones externas y la resistencia que se ejerza. Análogo a la imagen de una llama de fuego, su energía es más intensa en el centro y llega a desaparecer en la periferia. Tomando como punto de partida a los pioneros y maestros de la inteligencia reflexiva en la filosofía y en las artes, su impulso se refracta inicialmente en el medio de la inteligencia con su inercia, luego en el mundo del trabajo social y de la política, luego en las innumerables esferas privadas que se desgajan de lo universal, y finalmente se refleja de vuelta por una pura miseria que ya no puede ser ilustrada.[22]

O sea que, desde un punto de vista etológico, el hombre se ilustra en este sentido weberiano debido tanto a su experiencia histórica como a su experiencia individual y social cuando, desde la ciencia, o bien se considera a sí mismo no como un ser «superior» a cualquier otro organismo (perspectiva darwiniana estricta) o bien, alternativamente, desde la hermenéutica, se estima como alguien que no controla su propia racionalidad. En el primer caso, la racionalidad, junto con la autoconciencia, se considera como la adaptación propiamente humana, de la misma manera que otros organismos tienen sus propias adaptaciones características. Y en el segundo caso, se piensa

que la racionalidad está tan contaminada por la ideología plasmada en los diversos e indiscernibles dogmatismos que plagan nuestras vidas que el control racional de nuestra propia supervivencia queda en entredicho. La ilustración weberiana desde las dos perspectivas culturales en cuestión, es decir, la analítica y la continental en términos amplios, significa el reconocimiento, al menos tácito, no sólo de que el hombre no es algo especial en la naturaleza sino también de que es impotente a la hora de justificar racionalmente su comportamiento desde una perspectiva epistémico-ético-política. En resumidas cuentas, el nihilismo se instala en la cosmovisión humana al respecto, especialmente en su dimensión existencial.[23] Después de siglos de seguridad epistémica relativa, el correctivo de la duda ya no se hace esperar más.

Este hombre ilustrado (postilustrado se podría ya decir) normalmente es un individuo bien establecido en su medio (bien alimentado, bien cobijado, bien «sexado», bien protegido). En cierto sentido, desde la perspectiva etobiológica que se está contemplando en este texto, dicho humano es un parásito de muchos de sus congéneres que suministran ese bienestar del que goza, fruto en buena medida del dominio económico del Occidente opulento sobre el resto del mundo.[24] Pero tarde o temprano, no necesariamente de un modo directo, el tedio hace presa de la existencia de ese humano privilegiado en su duda[25] y se acentúa su actitud cínica, resultado del simulacro etológico

de su situación. Del mismo modo que los animales domésticos que están bien cuidados y protegidos para una mejor rentabilidad en su explotación, estos humanos privilegiados se convierten, como antes se ha especificado, en hombres sin atributos, y desbocan su comportamiento descuidando su humanidad propiamente reflexiva en el sentido aristotélico también mencionado, pero sobre todo conservando ese estatus que permite su nivel de vida parasitario pero ejerciendo un liderazgo, aunque devaluado, sutilmente tiránico, resultado en buena medida de su comportamiento etológico literalmente fuera de lugar. Claramente, gran parte de la presión para sobrevivir que se tenía en épocas anteriores se diluye, y el comportamiento aparejado, parasitario en esencia, se insiste, entra en su simulacro en una fase caótica (el término es de Harold Bloom, *El canon occidental*, 1994) en tanto que la lucha por la existencia ha dejado de tener mucho sentido (algo parecido ocurre con los animales enclaustrados en los zoológicos).

Lo justamente indicado da razón de que la respuesta etológica mental del hombre en ese estado comportamental un tanto caótico se torne en nihilismo existencial, que se extenderá a un nihilismo epistémico, aletiológico, ontológico y moral.[26] Claro que cuando la condición nihilista adquiere esas proporciones, de las que adolece buena parte de la cultura occidental en la actualidad, el simulacro etológico no llega a compensarse adecuadamente, y se induce una patología asimismo etológica que se traduce en depresión

orgánica en el sujeto en cuestión. El tedio viene acompañado de cinismo, y el comportamiento entra en una fase de no saber qué hacer con la propia existencia. Acudiendo de nuevo a la magnífica percepción humanista al respecto de Sloterdijk:

> No hay ilustración posible sin la destrucción del efecto pensar-desde-un-punto-de-vista, y que no disuelva la moral convencional: psicológicamente esto va a la par con una dispersión del ego, literalmente y filosóficamente, con la disolución del espíritu crítico[27][...] Se da, es verdad, una erudición más compleja y refinada que se haya dado nunca pero su inspiración es estéril[28] [...] Psicológicamente, los cínicos actuales se pueden considerar como melancólicos en los márgenes, seres que pueden controlar sus síntomas depresivos y ser capaces de continuar con su trabajo cotidiano.[29]

Efectivamente, el trabajo intelectual se resiente y se convierte en una erudición a discreción, como se observa ya en buena parte del trabajo académico institucional, especialmente en lugares como España, donde el colonialismo intelectual de las potencias de la Ilustración es más que notable. Hoy en día, por ejemplo, en España se establecen tribunales inquisitoriales para juzgar el trabajo académico de los profesores universitarios, y se dan como premio los llamados sexenios (el trabajo de investigación realizado en un período de seis años). No se juzga nunca el contenido de la investigación, sino únicamente si ésta se somete servilmente a los cánones de las metrópolis intelectuales vigentes en anglolandia fundamentalmente. Como se constata, todo es en buena parte fachada y montaje en una sociedad cínica que ya percola con creces el mundo académico como escenario para una farsa intelectual donde las haya.

La conciencia «ilustrada» en el sentido indicado desemboca por lo dicho en la conciencia cínica.[30] El propio interés (egocentrismo) aparece con naturalidad de un modo explícito en la superficie etológica: no se expresan valores ajenos al bienestar, aquí y ahora, del propio individuo y el de sus próximos, y se manifiesta un interés político claramente hipócrita en el bienestar del «otro», de manera que el comportamiento social se convierte auténticamente en una farsa truculenta sin paliativos, fruto del simulacro etológico, en la que todos los implicados participan sin el menor pudor, porque ya ni se perciben (los) límites ni se comprende muy bien por qué debe haberlos. Se intenta intervenir por la ciencia para inducir esa nueva fe en que los gurúes de los estamentos científicos trabajan sin cesar, pero es tarea inútil por lo redundante. El romanticismo melodramático de antaño vuelve, pero enmascarado de nadería *kitsch*, porque ya nadie realmente cree en nada que no sea la ciencia, y aun así. La banalidad de la existencia se hace fuerte en la mente de Occidente. Un darwinismo puro y duro se instala por doquier en ese nuevo animismo de circunstancias. Por medio de la ciencia y de la tecnología se va perdiendo gradualmente en verdad la noción de autoconciencia, que cada vez se dispersa más en el sometimiento a unas leyes optimizantes para ventaja de sus promulgadores, sobre todo para cuando éstos no sean ya conscientes de su propio estado anímico, caricaturizados por antidepresivos tanto farmacológicos como propiamente naturales, en el sentido

de que, por selección natural, lo que saldrá adelante será la legitimación bioantropológica del simulacro en cuestión, en beneficio de los supervivientes al proceso subyacente; siempre y cuando, claro está, éste prosiga imparable y una crisis energética grave, por ejemplo, no nos proyecte a una especie de Edad Media oscura, de verdad oscura esta vez, donde los antiguos incentivos para seguir viviendo vuelvan a estar en cierta manera vigentes.

EL GRAN SIMULACRO ADAPTATIVO: LA POLÍTICA

O sea que desde la perspectiva cínica en cuestión y debido al convencimiento de la inutilidad del conocimiento como episteme, no como algo instrumental, no hay ya ideales que defender, sino que se ha alcanzado la meta deshumanizante. La manipulación abierta y la retórica vacua se hacen fuertes, de manera que en la terminología de Richard Dawkins «el otro» se convierte en parte del fenotipo ampliado de quien mejor instalado está en la sociedad cínico-nihilista:

> La Ilustración se transforma en un cursillo colectivo en desconfianza de proporciones míticas. El racionalismo y la desconfianza son impulsos relacionados, ambos íntimamente unidos a la dinámica social de la burguesía emergente así como del estado moderno. En la lucha tanto entre los individuos como entre los estados que compiten con hostilidad por su supervivencia y hegemonía, una nueva forma de realismo surge que se deriva del temor a resultar engañado o manipulado […] La Ilustración posee en su núcleo más interno un realismo polémico que declara la guerra a las apariencias […] Lo que es más que evidente en este mundo son el fraude, las amenazas, los peligros diversos —y no ser abierto, propenso a la generosidad, o a la seguridad. La verdad de esta guisa nunca se obtiene a la primera pero insistiendo, a través de una crítica que destruye lo que parecía antes ser el caso[31] […] A este respecto, esta dirección inmoral de investigación apela únicamente a la ley marcial y a la ética de situación, que proclama que cualquier cosa que facilite la supervivencia está permitida. En este tipo de conocimiento, el gran gesto de desinterés en lo personal así como el culto a la objetividad contemplativa, que los científicos especialmente abogan, no se cuestiona.[32]

El organismo consciente prospera biológicamente utilizando su racionalidad de siempre, es decir, aquella que tiene sentido en un estadio pre-ilustrado. Como James Lett expresa, desde el punto de vista del materialismo cultural, la estratificación social requiere una base infraestructural donde se apoya la estructura social, así como una supraestructura donde se da sentido a la totalidad. Según el conocido antropólogo Marvin Harris, la infraestructura es esencialmente la tecnología de subsistencia y reproducción de la cultura, y constituye la interfase entre la naturaleza y el medio en la forma de, por un lado, inalterables condicionantes físicos, químicos, biológicos y psicológicos y, por otro lado, de la cultura misma, que constituye el medio primario del *Homo sapiens* para optimizar su salud y bienestar. Por su parte, la estructura es la organización básica de la cultura, y consiste en el modo en que la sociedad se organiza para producir, distribuir y consumir los bienes y servicios tanto a nivel consuetudinario como político. Y la supraestructura, por su parte, incluye el conjunto de valores y creencias que suministran un sentido a la existencia, al proveer a su portador de satisfacciones emocionales, intelectuales y estéticas.[33] En este sentido, la supraestructura es equivalente al impulso humano para confiar, o bien en su propia supervivencia ahora y en un futuro indefinido, y quizá, según la cosmovisión que rija, en una vida después de la muerte, merced a un agente sobrenatural, o bien en su propio poder especial como ser racional.

Pero una vez que el hombre se ilustra, siempre en el sentido weberiano que se aduce, la supraestructura sufre un trastorno etológico que llega a ser drástico. Porque por un lado la racionalidad se minimiza y queda reducida simplemente a un instrumento de supervivencia, ya que deja de tener cualquier otro significado más allá del sentido instrumental de hoy para mañana, circunstancia que acaba colocando al hombre en un estado de perplejidad etológica, sobre todo una vez que la ciencia también pierde su fuelle mágico y queda reducida al instrumento de supervivencia que siempre fue (a la tecnociencia) cuando había otros poderes que la relegaban a ese puesto subsidiario. Entonces es cuando se plantea especialmente la necesidad de transgredir, como si pudiera decirse así, los límites etológicos que quedan obsoletos en la nueva situación ambiental nihilista en su expresión. Esta perplejidad orgánica se desboca etológicamente en ese nihilismo que anula el sentido de existir de siempre y amenaza la supervivencia, que estaba garantizada hasta cierto punto en un pasado más bien inmediato.

En la otra dirección, que se constituye en la alternativa cultural al margen de la ciencia, la carga de la irracionalidad reduce toda esperanza de comprender lo que ocurre, de una manera paralela a cuando se acaba también perdiendo la fe en la ciencia desde la ciencia. Principalmente, lo que ocurre desde esta dirección propiamente humanista es que la racionalidad se critica sin piedad, porque la supervivencia

del organismo ya no se considera dependiente de ella del modo acrítico que ocurría en el pasado inmediato al nivel de la supraestructura. La muerte total y definitiva se transforma en una realidad palpable (auténtica en el lenguaje de Heidegger), de manera que la realidad darwiniana de una muerte permanente se impone más que nunca sobre la de una supervivencia sin fin:

> La construcción de lo auténtico —finalmente— resulta en el teorema «ser-para-la-muerte», lo que para los críticos de Heidegger constituye una excusa para el ultraje más mezquino: ¡la filosofía burguesa no puede encontrar otra salida más allá de pensamientos mórbidos sobre la muerte! [...] Si *Sein und Zeit* se lee no «meramente» como ontología existencial sino también como una psicología social de la modernidad codificada, se descubren intuiciones iluminadoras que ofrecen perspectivas más que interesantes[34] [...] El proceso del mundo hace lo posible para reprimir la muerte —aunque la existencia «auténtica» se enciende sólo cuando plenamente consciente me doy cuenta de cómo me sitúo en el mundo, ojo con ojo con el miedo a la muerte que se deja sentir cuando, por adelantado, llevo conmigo de un modo radical el pensamiento que soy al final de mi tiempo, el esperado por mi muerte.[35]

Como contiende Martin Schwab, quien nos introduce al muy trabajado estudio de Manfred Frank sobre el post-estructuralismo galo, en el caso de la interpretación filosófica hermenéutica (ontoepistémica), que se contrasta con la filosofía de la ciencia, entonces «el lenguaje conceptual se abandona a favor de formas de discurso expresivas, poéticas, intensamente metafóricas y a menudo francamente inconsistentes».[36] Entonces la manera de evitar tanto la racionalidad como la irracionalidad, por así decirlo, sería el tipo de proceder hermenéutico definido por Paul Ricoeur, el mismo Manfred Frank y, especialmente, por Hans Georg Gadamer. Pero «cuando se eleva al rango de teoría filosófica universal, la hermenéutica empieza a

parecer confusa y arbitraria. ¿Cómo, por ejemplo, podemos llevar a cabo un diálogo genuino con un presunto oponente? Gadamer nos dice que un diálogo genuino transforma a todos los participantes, que el diálogo serio tiene resultados inesperados, etcétera. De alguna manera, reconocemos dicho diálogo cuando estamos implicados en él. Pero una invocación a un lenguaje no conceptual no es lo que se espera de una teoría de la razón. El diálogo de Gadamer interpretado con benevolencia encarna la virtud de la sabiduría; sin embargo, para un lector que no se avenga, la propuesta teórica de Gadamer puede aparecer simplemente como un conjunto de enunciados tan hermosos como vacíos de contenido».[37] El lector que no se aviene es el que tiene inclinaciones propiamente científicas. Es más, si ese lector fuera Carnap nunca diría que los enunciados son tan hermosos como vacíos de contenido; diría en su lugar, que son tan horrendos como vacíos de toda enjundia.

La infraestructura, la estructura y la supraestructura obviamente se influyen entre sí, de manera que, por ejemplo, cuando la justicia está en juego, su instrumentación no es simplemente, idealmente se podría decir, función de «recoger de acuerdo con las necesidades y contribuir de acuerdo con las capacidades», como cabría esperar en la mejor de las situaciones posibles y de acuerdo, por ejemplo, con la teoría de la justicia de Rawls, que engloba el anarquismo más refinado posible.

En términos generales, nuestra etología, en paralelo con la de otros organismos, a un nivel instintivo, está condicionada de dos maneras. Primeramente, vivimos en un mundo de recursos escasos en múltiples sentidos (alimentos, parejas reproductivas, seguridad, sensibilidad a enfermedades) y, en segundo lugar, llegar a los recursos más propiamente dichos antes que los otros tiene sus atajos, y la competencia por el reconocimiento (estatus, individuos alfa, «prestigio») también está favorecida por la selección natural. Pero en el caso del hombre, cuando su vida está influida por la supraestructura (el superego social) por lo que pueda aparecer en efecto como «un conjunto de enunciados tan hermosos como vacíos de contenido», la «voluntad general» puede favorecer las manifestaciones de los humanistas (escritores, filósofos, artistas en general) y sus promotores, en detrimento de las de los científicos, como puede ocurrir en gobiernos no democráticos o de apariencia democrática, donde las obras faraónicas de exhibicionismo político se desarrollan a expensas de obras sociales. Cuando, por el contrario, las instrucciones de los mandatarios máximos aparecen como consignas claras, precisas, y, sobre todo, con aparente preocupación por las necesidades sociales y dichas instrucciones están sujetas a leyes constitucionales o similares, la «voluntad general» se ve obligada a aceptar lo que parece ser la línea de acción política más razonable, que es lo que ocurre en un régimen que pase por enteramente democrático. Entonces, la democracia, comparada con otros

sistemas, se toma como el menor de los males al respecto. Pero, de nuevo, etológicamente, la democracia tiene sus raíces en consensos adoptados por grupos de presión de poderes efectivos que están en la práctica a la par, de manera que ocasionalmente, como ocurriera en Suecia en una de las elecciones del aclamado Olof Palme, qué grupo ostenta (detenta en el sentido literal del término) el poder se decide lanzando una moneda al aire.[38]

Aquel grupo que gobierna, así como la oposición o gobierno en la sombra, se aseguran de que la supervivencia más que holgada de la plana mayor de los que militan en sus filas esté adecuadamente garantizada y, al mismo tiempo, con el prurito de la legalidad democrática, se aseguran de no hacer peligrar la estructura subyacente que garantiza la existencia de la oposición en los mismos términos que el grupo de los que gobiernan. Esto es así cuando ambas facciones, se insiste, están a la par en cuanto al número de votantes, que están así manipulados por una especie de autoengaño manipulativo en que todos creen que el bien común está garantizado, cuando lo principal que se instrumenta en la práctica, como ya se ha glosado en páginas anteriores, es una legitimidad para potenciar mejor un reparto inevitablemente desigual. En el marco de toda esta farsa obligada, más forzada que planificada, se trata en efecto de sobrevivir en el grupo que sobrevive mejor, lo que es parte de la estrategia más rentable desde la perspectiva darwiniana del individuo como ente político que persigue su

propia supervivencia y la de los suyos, militando así, directamente o no, en el grupo que va por delante o en el que va a sustituirle, en una alternancia de poder que está cantada, dado que la mejor manera de «jugar» con la legitimidad en cuestión es ceder el cetro al otro grupo, que siempre, por supuesto, promete hacerlo mejor. Y así se continúa, en una espiral falsa que mantiene la situación indefinidamente y que tiende a deteriorarse cuando otros grupos, desde perspectivas no políticas sino económicas, interfieren, y en cualquier caso interactúan con los políticos de siempre para simular una situación donde el bien común tendría una prioridad que al final siempre brilla por su ausencia. Se llega incluso a comparar el bienestar de unos y otros políticos, sobre todo cuando se hacen públicos sus patrimonios para confirmar una transparencia que sólo existe en la mente de los actores y su público (se cree, mientras se pueda, lo que se quiere creer).

En una democracia occidental, de nuevo desde una perspectiva weberiana matizada desde el darwinismo, las infraestructuras están controladas por la burocracia, que se encarga fundamentalmente de preservar la rigidez de los procedimientos que mantienen la estructura lo más anquilosada posible, por aquello de que «más vale lo malo conocido...».[39] Así, en una sociedad ilustrada, siempre en el sentido que aquí se contempla, la supraestructura es simplemente un conjunto de simulacros que reflejan los simulacros individuales, porque no hay otros. Esto último

ocurre, por ejemplo en Occidente, en los funerales oficiales que se celebran en templos cristianos con la presencia de los representantes políticos y altos funcionarios a los que en general les importa un comino el significado del servicio religioso que se está celebrando, en lo que posiblemente también es una sociedad secularizada en un Estado aconfesional (de hecho, se intentan suprimir jurisdiccionalmente los funerales de Estado pero la resistencia institucional es demasiado fuerte). Obviamente, se podría afirmar, no hay una hipocresía deliberada implicada. Simplemente, la cotidianeidad de siempre debe seguir independientemente de lo que piensen los actores en su fuero interno (se es ateo por la gracia de Dios). Los simulacros pueden constituir la única supraestructura disponible y factible («al diablo con los valores, los negocios son los negocios»), *the show must go on.*

Trivialmente, las estrategias cognitivas del hombre como organismo consciente son divergentes en grado sumo, dentro de un orden etológico, porque el cinismo sólo beneficia a su portador, y en última instancia al complejo génico que potencia ese comportamiento, no hay que olvidarlo. Como reacción, los organismos que relativamente no participan de ese cinismo generalizado siguen planteándose una cosmovisión en la que proponen una serie de absolutos que se pueden salvar de la quema (la solidaridad, la generosidad, el buen hacer, incluso desde la física se llega a sugerir la existencia de un principio

antrópico más o menos disimulado entre fórmulas cuánticas y teorías del universo).[40] O quizá se trate de nuevo de técnicas de autoengaño dentro del tinglado ilustrado, y se trate en efecto de una simulación etológica de los organismos cínicos, a pesar de ellos mismos, que intentan, sin hacerlo a sabiendas, manipular a sus congéneres (competidores al fin y al cabo) para que adopten estrategias no cínicas (lo que implica situaciones todavía más vulnerables por lo doblemente absurdas en un escenario nihilista) para ventaja de los realmente cínicos. Y es que como subtitula Dawkins la segunda edición de su *Fenotipo ampliado*, «la sombra del gen es alargada» (*The long reach of the gene*). Y si se ha de morir que sea matando.

De nuevo, acudamos a los perceptivos términos de Sloterdijk, no exentos casi nunca de un sarcasmo especialmente amargo. Y lo que el autor alemán dice a continuación como parte de la crítica de la razón cínica se diría no irónicamente desde el darwinismo, sino que se afirmaría completamente en serio desde esa perspectiva. Es más, cuando se critica algo sin ofrecer una alternativa, como ocurre a menudo desde la hermenéutica humanista, es que la única solución posible a un estado de cosas que no gusta, es precisamente la que se critica, valga la contradicción epistémica, de manera que a fin de cuentas y en el mejor de los casos se impone un estoicismo de época que es, por cierto, la solución sobre la que glosa Michel Foucault en uno de sus volúmenes sobre la historia de la sexualidad: *Le souci*

de soi [El cuidado de uno mismo]. Pero vayamos al texto de Sloterdijk:

> Sólo cuando los individuos han dado el paso más allá del bien y del mal en lo que les atañe pueden confesar sus auténticos sentimientos. Cuando dicen «*yo* soy así», lo que quieren decir es, «*las cosas* son así». Mis «pecados» no caen sobre mí sino sobre *lo que* es dentro de mí; son sólo ilusiones pecaminosas. En realidad, lo malo que hay en mí sólo es parte de una realidad universal, donde el bien y el mal desaparecen en una gran neutralidad. A causa de que la verdad tiene más sentido que la moralidad, los amorales justificadamente no se sienten necesariamente malvados; sirven a una autoridad más alta que la autoridad moral[41] [...] Allí donde Diógenes expresaba el «deseo» «no me tapes el sol», aquellos con pericia en el cinismo moderno lucharían por «un lugar en el sol». No piensan en otra cosa que en cínicamente —en actuaciones sin escrúpulos— entrar a saco a por los recursos apetecibles de este mundo que Diógenes rechazaba con desdén. Y para ellos, literalmente, cualquier procedimiento está justificado, hasta el genocidio mismo, sea el saqueo de la tierra, la devastación de la tierra y el mar, y diezmar la fauna, mostrando que en lo que respecta a lo instrumental se han colocado auténticamente más allá del bien y del mal [...] El impulso kínico/quínico [recuérdese que es para Sloterdijk lo opuesto a lo cínico] no sólo se mantuvo desde Diógenes a los estoicos, sino que también tuvo su efecto en Jesús de Nazareth, el buscapleitos donde los haya, así como en todos los auténticos discípulos del maestro que, como él, se vieron iluminados por la intuición de la falta de sentido de la existencia. Ésta es la base de la influencia un tanto desconcertante de las viejas enseñanzas asiáticas sobre la sabiduría que fascinan a Occidente porque vuelven la espalda fríamente a la ideología de los propósitos y a todas las racionalizaciones de la avaricia. Sobre la tierra, la existencia no tiene «nada que buscar» excepto ella misma, pero donde el cinismo es el amo, buscamos todo menos la existencia.[42]

Parece que Sloterdijk nos está dando una solución, pero simplemente lo que muestra es la expresión de un sentimiento de disgusto por nuestra realidad y una sensación de nostalgia por la independencia de un Diógenes, un Jesús de Nazareth e incluso un Siddhartha a lo Hesse, que no menciona pero que implica. Pero, desgraciadamente, todo eso es humo que encubre la clave darwiniana a partir de la cual ni el mismo Darwin y sus primeros seguidores ni siquiera deducían por encima lo que verdaderamente estaba en juego. Sloterdijk, en otro lugar de su hermosa obra, nos dice que la solución está en Heidegger cuando éste manifiesta que «hay que dejar que las cosas sean». De

nuevo, el aserto del escritor alemán es al decir de los ingleses *wishful thinking* en acción (un «quiero y no puedo»).

Adaptación etológica al nihilismo

Las adaptaciones nunca se forjan como una llave (el genoma) que se ajusta a una cerradura (el medio). Existe un juego de replicadores que se conjuntan históricamente de un modo un tanto caótico para dar lugar de alguna manera, con el tiempo, a organismos primigenios de los que procede el resto, en ese otro juego de la selección natural con atractores y repulsores maestros. Cada gen/replicador/unidad viral va casi a su aire, y al conjunto orgánico que eventualmente se forma contribuyen de algunos a todos los genes que se constituyen en el genoma (por lo que se sepa un organismo superior, concretamente el hombre, estaría programado por un 3 por ciento de su genoma). Hay así una pleiotropía generalizada con antagonismos, sinergias, funciones, disfunciones, ADN parásito/durmiente, en lo que da como resultado un ensamblaje orgánico que denominamos en efecto organismo como algo global, aunque a veces sea posible singularizar causas y efectos, pero de un modo puramente tan operacional como incidental (por ejemplo, los denominados genes mendelianos).

Para simplificar, sin perder fuerza conceptual, con todo ocurre, como ya se ha ejemplificado una y otra vez, lo

mismo que pasa con las plumas del pavo real, que a la vez que favorecen la reproducción dificultan la supervivencia. Lo mismo le sucede al hombre en el caso concreto de la contemplación de su propia muerte: lo que por un lado ayuda a la supervivencia (el «verlas venir») la entorpece por otro lado (¿por qué esforzarse en seguir adelante si no hay futuro?). En una era pre-ilustrada había en efecto un futuro «más allá», pero con el hombre ilustrado esa paradoja existencial que le define orgánicamente resalta más que nunca, y muy lejos de eliminarse, por el contrario, se complica. El nihilismo se hace fuerte, y el comportamiento cínico es la manera de salir del paso, pero nadie es antropológicamente superior a nadie, lo que llamamos superstición, más o menos gruesa, nos atenaza a todos (véase el clásico *La psicología de la superstición*, de Gustav Jahoda). De hecho, el comportamiento cínico, por su parte, podría adolecer de una patología existencial: como no puedo sobrevivir y nada tiene sentido, voy a darme el gustazo de renunciar a todo lo que parece complacer a la mayor parte de los seres humanos, no quiero participar en esta ceremonia de confusión y frustración; es como un resentimiento contra «algo» que «no se va a quedar conmigo», por expresarlo coloquialmente. Se crea entonces, de cualquier modo, un resentimiento, una especie de protesta metafísica contra «el padre» por excelencia, en líneas freudianas, pero de un modo harto más complejo, porque más que culpabilidad (a la Freud o a la Heidegger o,

incluso, a la Lacan) lo que existe es un temor de que todo empeore, porque el resentimiento es más ofensivo que defensivo. Y es que se niega la existencia del padre más por despecho que por alguna razón científica concreta, aunque no lo parezca. Del mismo modo que un progenitor orgánico adverso a su descendencia puede ser rechazado por parte de esa descendencia, la misma emoción se desata contra un supuesto progenitor celeste que descuida sus funciones protectoras. En efecto, ser ateo es fundamentalmente negar al padre por no obtener de éste lo que se desea. En realidad es tan absurdo al respecto creer como no creer; de acuerdo con el positivismo más a ras de tierra, la cuestión realmente carece de sentido. Pero que carezca de sentido no quiere decir que no se contemple con «sentido»[43]. Démosle otra vez entrada a Sloterdijk, seleccionando otra parrafada interesante de su larga diatriba contra la razón cínica (pero que, dadas las circunstancias, no tenemos otra razón de apoyo):

> La tensión entre la religión y la sociedad mundana sobre lo que es «vivir de verdad» se ha disuelto (engañosamente) sin más paliativos a favor de lo «mundano» en sus dimensiones política, social y cultural. Aquellos que exigen «más vida», más «vida intensa», una «vida más plena», o una «vida real» se ven a sí mismos, por lo menos desde el siglo XVIII, servidos con una serie de revitalizaciones ajenas a la religión que han asumido algo del legado positivo de la religión: arte, ciencia, erotismo, viajes, conciencia del propio cuerpo, política, psicoterapia, y cosas parecidas. Todas estas cosas pueden contribuir en algo a la reconstrucción de esta «vida plena» que constituía el núcleo del sueño y la memoria de la religión. En este sentido, se puede justificar la afirmación de que la religión se «convierte en algo superfluo». El ser vivo en cuestión del que no se exige ya gran cosa no se resigna a las compensaciones de un «más allá». La vida humana que ya no permanece por debajo de su propio potencial tiene, en efecto, menos razones para buscar una religión que la compense. Para aquellos para quienes «la vida sobre la tierra» ya no es tan miserable, el mismo cielo ya no promete algo «completamente diferente». Los poderes principales de la desvitalización —familia, estado, ejército— han creado desde el siglo XIX sus propias ideologías de revitalización (consumismo, sexismo, deportes, turismo, el culto a la violencia, la cultura de masas) que los grupos conservadores

clericales no pueden igualar con algo de atractivos similares. Los vitalismos actuales de las masas contribuyen lo suyo a la circunstancia de que las sociedades actuales no tengan sed de religión, al menos al nivel de las funciones vitales más robustas. En general han suprimido todo sueño de religión. Cuando hoy día se tiene muy poco de algo, se expresa en un lenguaje de preocupaciones mundanas: demasiado poco dinero, demasiado poco tiempo, demasiado poco sexo, demasiada poca diversión, demasiada poca seguridad, y así sucesivamente. Muy recientemente ha adquirido vigencia una nueva expresión: demasiado poco *sentido* y con este sollozo neoconservador, una «demanda de religión» surge de nuevo, una demanda que ha dado lugar a un negocio floreciente en torno al sentido, sin preocuparse demasiado por el hecho de que es una adicción al sentido lo que da entrada a todo tipo de sinsentidos para venderse como recetas de salvación.[44]

Como ocurre a menudo con la nostalgia de un pasado que nunca existió (lo que Derrida denomina la nostalgia de la presencia del pasado, con la que asaetea a Heidegger), Sloterdijk denosta al nihilista actual, a ese hombre masa de primera clase que por fin tiene tiempo para pensar y decide un tanto tácitamente que no es que pensar no sea lo suyo, sino que no hay nada que pensar. Claro, si repasamos de un modo fugaz (otro modo tiene poco sentido si se quieren percibir tendencias generales) la historia del pensamiento, como de vez en cuando se hace en estas páginas, se constata que desde la perspectiva de la sociología de la filosofía, que tan espléndidamente ha cotejado Randall Collins,[45] vemos grupos que se forman, que «venden» ideas que se cotizan y que compiten entre sí por hacerse con el mercado ideológico. Las ideas que se cotizan son, por término medio histórico, las que responden a las ya muy manidas preguntas de Kant: ¿qué puedo conocer?, ¿cómo me debo comportar? ¿qué puedo esperar? Preguntas que sólo tienen un sentido etológico para la clase ociosa, que tiene tiempo para refocilarse en esos planteamientos y que precisa en consecuencia de respuestas sosegantes. Pero la mayoría de la

humanidad, antes, durante y después de la revolución neolítica, o sea siempre, ha estado constantemente pendiente de un hilo entre la vida y la muerte, de manera que lo que podía conocer, cómo se debía comportar y qué podía esperar eran cuestiones con respuestas tan prosaicas como inmediatas, sin profundizaciones innecesarias no en lo que pudiera ser un pozo sin fondo sino en la tesitura de que no hay ni pozo ni fondo. Se habla, por ejemplo, del éxito del copernicanismo después de unos 1.500 años de astronomía ptolemaica y se piensa en la fuerza de la ciencia y del argumento racional, cuando la solución de Copérnico era muy metafísica y poco empírica, acorde con el nuevo impulso pitagórico-platónico del Renacimiento. Pero aparece Galileo, otra criatura del nuevo orden (como Copérnico), y surge como un gran comercial que vende como nadie el producto copernicano, especialmente con el golpe de efecto de la condena de la Inquisición. Y así son las cosas, lo demás es ese enaltecimiento ridículo del *Homo sapiens*, que como organismo singularizado por el destino en sus diversas formas supera —al decir de Hegel en un extremo, o al de Teilhard de Chardin en otro sentido, pero ambos en una misma dirección— todas las cotas orgánicas, y se erige de un modo u otro en el rey de la creación, no siendo más que un mono cruel y maquiavélico con una historia sangrienta donde la haya y un pensamiento siempre tan utópico como clasista para resolver problemas a los que menos problemas tienen. Y siempre, además, con la connivencia de una

divinidad cómplice en unos casos y rechazada en otros en que se cree que ya no es precisa dicha complicidad. La antropología no entiende de culturas inferiores o superiores; en la línea de Lévi-Strauss, la mitología ni se crea ni se destruye, sólo se transforma, como se espera que vaya quedando claro en estas páginas, especialmente, claro está, en lo que respecta a Occidente.

Las consecuencias últimas del darwinismo nos colocan en el lugar de donde salimos por medio de una fulguración orgánica, como asegura Lorenz, o de una mutación sistemática según Chomsky, o a través de una evolución gradual poco perceptible en términos más estrictamente darwinianos, o por algo intermedio, en un período mutacional intenso, como contienden Stephen Jay Gould y su compañero de fatigas teóricas al respecto, Niles Eldredge. En cualquier caso, nuestra salida de la animalidad propiamente instintiva nos ha conducido más bien de mala manera a la situación actual donde ya vivimos, en nuestra zona de bonanza relativa, de un modo lo bastante idóneo como para tener tiempo para pensar. Pero cuando se tiene ese tiempo, pensar ya no compensa. Y no es que «la ciencia no piense», como olfatea Heidegger, o que «el pensar se vaya a acabar», como quiere evitar Sloterdijk, entre muchos otros, sino que el pensar fue algo que surgió para facilitar la supervivencia en un momento dado, para uno mismo y en contra de terceros, y en cierto modo ahí seguimos, aunque de manera atenuada, en Occidente, donde efectivamente «el

olvido del ser», que según Heidegger sería «el olvido del pensar», se fragua en una sociedad cuya supervivencia va siendo relegada a máquinas que se van construyendo en un mundo en que el nihilismo puede ser una fase terminal, no antes del colapso total, sino antes de que el hombre regrese al mar del instinto, como ocurriera paralelamente en otras épocas y en otros contextos orgánicos con marsopas, delfines, ballenas y similares. La marsopa de Heidegger se fortalece.[46]

Entonces claro, cabe de inmediato la pregunta autorreferente de todo discurso de estas características, y ésta gira en torno a qué se está haciendo aquí en estas líneas, mal que bien, si no pensar. Pero cabe aventurarse a decir que más que pensar, que no tiene mayor consecuencia, lo que se está haciendo es ver (más bien entrever), percibir, nuestra «realidad» humana en términos parejos para todos, tan parejos que todo ser orgánico está incluido, tan parejos que se alcanza a reconocer que lo se ve es lo elemental, lo que puedo conocer para seguir viviendo sin tensiones epistémico-éticas innecesarias, y si es que hay tensiones, que desde luego las hay y monumentales, debe comprenderse por qué son tensiones, pero no en términos de promesas políticas fallidas, despropósitos éticos o vaticinios inverosímiles en mundos mejores por llegar. El mundo que veo/entreveo, a través de un darwinismo que va más allá de Darwin (posdarwinismo en fin), no es un mundo de unos en detrimento de otros; el mundo que entreveo desde esa

perspectiva es el de la historia y la interpretación más a favor de todos, o en detrimento de todos si al final es lo que se prefiere, pero sin privilegios, siempre injustificables desde un punto de vista orgánico, que en definitiva es el único que hay. Veo/entreveo el mundo por la abertura que casi sin querer abrió Darwin, un día en que quizá su amor propio resultó herido y el resentimiento resultante contra los expertos de turno le hizo contemplar un modo de pensar que reivindicara ese ego mancillado, como se constataba en el capítulo primero. No, Darwin no abrió la veda epistémica que le indicaba una supuesta racionalidad privilegiada para ver las cosas, sino que todo fue, como según él ocurre con la selección natural, fruto de la oportunidad y de lo casual, de estar en el sitio apropiado en el momento preciso y de tener la dudosa bendición de un azar, quizá cuántico en su fondo, que suministre en última instancia las mutaciones adecuadas para tener, en un futuro indefinido, la oportunidad de seguir estando, más que de seguir siendo.

De hecho, numerosos nihilistas se lo toman con calma. La adaptación al nihilismo en términos culturales puede suponer un adelanto a otro tipo de adaptación más profunda en términos de paliar los simulacros etológicos al respecto. Éste parece ser el caso con uno de nuestros héroes del capítulo anterior: Richard Rorty. Como éste afirma, en los cuidadosos términos de Karen L. Carr:

> No podemos martirizarnos por no ser capaces de hacer algo que nadie sabe cómo hacer ni nunca lo supo. Dios no está muerto —nunca existió para empezar. Lo único que perdemos reconociendo el

> nihilismo es la obsesión por conseguir algo fuera de nuestro alcance. En otras palabras, con Rorty el nihilismo ha pasado de ser una experiencia sobre la pérdida de absolutos (Nietzsche) al hecho simple de que no hay absolutos. Esta circunstancia no genera crisis alguna, sino que nos libera de una responsabilidad sobre algo que nunca fue posible conseguir. Bien entendido, el nihilismo no significa la pérdida de absolutos (pues esto implica que los absolutos existieron otrora), sino la pérdida de la exigencia de vivir de acuerdo con unos absolutos que ahora reconocemos que no existen. Puesto que esto implica una pérdida de la que todos nos beneficiamos, tenemos que reconocer sin ambigüedades que el nihilismo es una buena cosa.[47]

Carr responde con la ayuda de Thomas McCarthy, seguidor norteamericano de Jürgen Habermas, que tiene una actitud crítica paralela a la suya, y con la del neo-pragmatista Richard Berstein, y no faltándole razón, asegura que «la banalización del nihilismo en última instancia culmina en lo opuesto al nihilismo: el dogmatismo —la insistencia constante sobre la propia postura, sobre el propio punto de vista, inmune a cualquier tipo de crítica o escrutinio racional. Cuando prescindimos completamente y plácidamente de la verdad, lo que ganamos no es pluralismo, ni tolerancia, sino más bien la absolutización de las estructuras dominantes de poder de la cultura a la que pertenecemos. El nihilismo, una vez llevado a su extremo, nos deja sin nada excepto con un conjunto de creencias y prácticas sociales cotidianas; en la ausencia de otros argumentos, estas prácticas y creencias se convierten a todas luces en absolutas».[48]

En efecto, en la práctica no se puede prescindir de absolutos. Pero no sólo es cuestión de plantearse renunciar a la verdad, porque de alguna manera más que una renuncia lo que se utiliza es un sucedáneo de renuncia. La verdad se refleja siempre en lo idóneo, en lo que uno cree que hay que

hacer en una situación determinada dadas las circunstancias, entre las que se incluyen los parámetros de la propia cultura. Ahora bien, cuando distintas culturas interseccionan, hay que buscar una especie de mínimo común denominador, un compromiso que satisfaga mínimamente a las partes para que ninguna parte violente exageradamente a la otra. Se supone que esto es lo que debe ocurrir especialmente en un régimen democrático, aunque la democracia siempre acabe siendo una autocracia encubierta, porque sencillamente desde nuestra compostura etológica esencialmente nadie en el fondo se fía de nadie y hay que actuar siempre como si hubiera una confianza que no existe.[49] El relativismo cultural, además de ser un mito, es absurdo. Todos actuamos de acuerdo con nuestras predisposiciones bio-sociales y de acuerdo con las exigencias que se han potenciado en nuestra historia, de manera que la cultura más que un patrimonio de museo es una hoja de ruta para seguir existiendo. Distintas culturas en coexistencia siempre suponen un peligro de riesgo de violencia más acusado que los habituales en torno a la legitimidad política de que tanto se ha glosado en estas páginas, y cada cultura trata de imponer sus condicionantes subrepticiamente, de manera que a fin de cuentas una coexistencia pacífica entre culturas, una alianza de civilizaciones como se denomina con una ingenuidad manifiesta, se traduce en buenos sentimientos e intenciones, pero no en realidades avaladas por la experiencia histórica, que a la postre es el único aval que tenemos.

Incluso otros nihilistas de cariz un tanto peculiar, especialmente los llamados teólogos dialécticos,[50] aun reconociendo la legitimidad epistémica de la actitud nihilista, piensan que honestamente no se puede tener otra presencia de ánimo, y no ya por razón de desencanto weberiano, sino por lo que casi ancestralmente se ha venido a reconocer como «el silencio de Dios», que tradicionalmente era parte del proceso místico y que se puede identificar, por ejemplo, con «la noche oscura» de Juan de la Cruz. De nuevo, el lenguaje exquisitamente expresivo de Carr es especialmente esclarecedor:

> La fe no es posesión de nada, más bien es un vacío; Dios no está presente en la historia en ningún lado, más bien lo que la verdad nos indica es solamente su ausencia total; el mensaje de Jesús no se centra en su conocimiento superior de Dios, sino en su lamento, «¡Dios mío. Dios mío, por qué me has abandonado!» En pocas palabras, la religión no da ninguna solución al problema de la existencia [...] Lo que hace es desvelar la verdad que no se puede resolver[51] [...] Se encuentra el espíritu y la intuición operativa característica en la teología de la crisis de Barth que influye en los años 50 pasados en el trabajo de Bultmann, Reinhold Niebuhr, y Paul Tillich, en los años 60 y 70 en la teología de la muerte-de-Dios de Altizer y Robinson, y aun en los 80 en la teología deconstructiva de Mark C. Taylor o de Charles Raschke.[52]

Es interesante constatar que la adaptación etológica al nihilismo es en Occidente una confluencia de nihilismos de naturalezas un tanto dispersas.[53] Primeramente existe una actitud personal. En esta actitud, en la supraestructura queda cancelada toda expectativa evidente de vida después de la muerte. Y de la misma manera que alguien condenado a muerte, por un lado seguimos en un extremo con nuestra tarea diaria sin prestar demasiada atención al dilema subyacente (programado para vivir - programado para

morir), y en otro extremo (el caso, por ejemplo, de los teólogos dialécticos) se mantiene contra toda expectativa una fe que a la postre puede que no sea otra cosa, siguiendo el esquema darwiniano, que una especie de simulacro de la fe religiosa pre-ilustrada, en el mismo sentido del simulacro etológico en que se constituye la actitud nihilista generalizada desde el cuerpo ético-político explícitamente secularizado. Pero, en segundo lugar, y más significativamente, existe la actitud colectiva en cuestión. Ahí es donde los críticos del nihilismo se preocupan más, porque, por lo ya comentado, parece que confluimos en una especie de actitud etnocéntrica, en el sentido de que en principio una comunidad ilustrada tendría la clave de cuál sería el mejor modo de instrumentar un modo de vida colectivo para toda la humanidad, de tal manera que las comunidades no ilustradas se tendrían que someter. Ocurre lo mismo que sucedía al principio de la reciente ciencia antropológica, cuando Edward Burnett Tylor manifestaba que los pueblos primitivos están en el error no por ser mentalmente retrógrados, sino porque, como sus comunidades son pequeñas, su estimación inductiva global es mucho más limitada que la de una comunidad como la occidental, donde el provincialismo, por la amplitud etnográfica, es relativamente mínimo. Ahora, con la cultura nihilista, tanto en su expresión positiva rortyana como en la negatividad darwiniana, no solamente se usa el argumento tyloriano en cuanto al espacio, sino también con respecto al

tiempo. Parece ser que así como la universalidad espacial se alcanza cuando se domina el planeta tecnológicamente, la universalidad temporal se alcanzaría históricamente cuando básicamente no se cree en nada de un modo más bien explícito, hablando en términos coloquiales, y todo es retórica, si no secularizada sí secularizante, porque el lenguaje no habría evolucionado con la rapidez que, por ejemplo, Patricia y Paul Churchland hubieran deseado.

Naturalmente, la actitud etnocéntrica siempre ha estado ahí. El altruismo recíproco funciona en primera instancia dentro de cada clase y entre clases dominantes de comunidades distintas[54] (naciones, países, en un sentido amplio). Entre comunidades supranacionales la situación es más crítica, en el sentido de que la violencia se potencia a una escala mayor, pero no porque intrínsicamente se genere más violencia. Además, no sería un conflicto estrictamente entre grupos, porque se supone que las diferencias genómicas entre grupos tendrían una contextura dialéctica homologable a la existente entre individuos, donde la homogeneidad genómica celular hace que el grupo de células más que como grupo actúe como individuo, aunque desgraciadamente siempre se da el caso de la célula que va por libre y produce un crecimiento canceroso. Lo mismo ocurriría en el cuerpo social con el traidor. Siempre se puede pensar que la ilustración cínico-nihilista facilitaría la convivencia, porque se engendraría, dada la situación bio-social resultante, un «pasotismo» generalizado a todos los

niveles. Ésa parece ser una de las consecuencias de la nueva tesitura etológica, pero hay matices al respecto que nos colocan por añadidura en una situación ideológica un tanto desoladora. El gran conocedor de la filosofía académica actual ya mencionado, Manfred Frank, manifiesta en este sentido:

> El efecto no intencional de la Ilustración fue que en el acto de cuestionar críticamente doctrinas injustificadas (o sea, dogmas), simultáneamente colapsó el fundamento de su propia legitimación [...] Previamente esos fundamentos se suministraban o bien por la creencia religiosa, o por la —en ella misma casi-religiosa— creencia en la competencia entre la razón teórica y la práctica.[55]

Claro que lo que ocurría antes, dentro de la perspectiva darwiniana, es que principalmente mediante el autoengaño se establecía un fundamento legitimador impuesto por fuerzas divinas exteriores, o por la fuerza de la racionalidad humana como icono digno de adoración. Hoy en día, ambas formas de presión son difíciles de vender, y el argumento utilizado para salir adelante siendo el aparentemente más débil es mucho más potente, porque simplemente se plantea la situación en toda su desnudez darwiniana: no hay para todos de todo lo que se codicia y el que no se resigne estando entre los que no tienen de ese todo o casi todo tiene todas las de perder en lo poco que posea. Pero todavía más importante y satisfactorio que este argumento primigenio sería la razón bio-social de mejorar una situación cuya legitimación brilla por su ausencia, y por lo tanto procede acelerar cualquier proceso que suprima diferencias en el sentido de que la fuerza para rebelarse también crece en

tanto en cuanto nada ideológico restrictivo frena ya al que no se conforma. Que a pesar de los pesares estén aumentando las diferencias entre los que tienen y los que no, se constituye en una tendencia que lo único que augura es esa otra trama cuyo desenlace posible tan bien explora H. G. Wells en su incisiva novela *La máquina del tiempo*, como ya se ha señalado páginas atrás.

Jean-François Lyotard y sus colegas neo-estructuralistas (Foucault, Derrida, etcétera), todos incluidos en una de las últimas manifestaciones culturales de la actitud «no científica», abogan por una sociedad abierta en la que un pluralismo de actitudes culturales puedan convivir. Esta situación de tolerancia supervisada por los poderes fácticos se ha ensayado una y otra vez en la historia (bajo tiranías benevolentes), y ha funcionado siempre y cuando las interferencias con los poderes establecidos no fueran significativas o los oportunos cabezas de turco para cualquier crisis no fueran necesarios. La experiencia de la tolerancia en las sociedades occidentales democráticas y nihilistas se lleva a cabo en la actualidad sobre la base de un conflicto de intereses: los elementos foráneos no son especialmente deseados, como es lógico desde la proyección de la bioantropología darwiniana, pero por otra parte, debido fundamentalmente a la baja natalidad de los países receptores, se necesita mano de obra numerosa y urgente. De esta manera, se manifiesta «con la boca pequeña» por las autoridades de turno que una sociedad multiétnica es

positivamente más rica en todos los sentidos, mientras al mismo tiempo en el entorno occidental, especialmente en España, hay movimientos separatistas fuertes que dinamitan esa idea desde el mismo corazón de la estructura bio-social imperante. Como en los casos de los organismos individuales en sus características orgánicas contrapuestas, se imponen soluciones optimizantes muy difíciles de graduar, especialmente cuando entre los inmigrantes de ciertas culturas se incluyen las consabidas pautas terroristas que atenazan a las partes económicamente más solventes de Occidente. Estas situaciones de hostilidad latente y continua son prueba de que la situación de altruismo recíproco entre grupos no se instrumenta como sería deseable para las partes (el autoengaño traducido en buenas palabras está más estereotipado que nunca), en el sentido de que los valores de los grupos propiamente extranjeros no pueden integrarse sin más, y una tolerancia explícita se exterioriza para disgusto tanto de tolerados como de tolerantes. De nuevo, los valores secularizados que pasan como especialmente racionales se intentan imponer por el país de acogida para que en realidad quede claro quién manda. Sin embargo, desde una proyección etológica, que es la que aquí se impone en los dos sentidos del término (no nos autoengañemos, no podría ser de otro modo), es importante no dejar de recordar que diferentes conjuntos de valores se corresponden con distintas estrategias globales de supervivencia, y cuando éstas interfieren entre sí, la

reciprocidad de la tolerancia se complica. Es verdad que, desde la etología simulada de una sociedad nihilista, la tolerancia se degrada a favor del tolerado, en el sentido de que la inseguridad en la creencia de los nuevos valores merma su defensa de un modo visceral: en palabras de la conocida socióloga y criminóloga inglesa, la baronesa Barbara Frances Wootton (1897-1988), la tolerancia estaría fundamentalmente basada en la inseguridad de las propias ideas, y por ahí «van ciertamente los tiros». Esta situación beneficia a los tolerados pero, eso sí, a expensas de sus anfitriones, que están en una posición de debilidad epistémica.

Respuestas etológicas y actitudes científicas

Teniendo en cuenta que la actitud científica es parte de la respuesta etológica global en la supraestructura de al menos ciertas colectividades del *Homo sapiens*, y que, por tanto, la amenaza de autorreferencia epistémica estaría plenamente presente, se impone cierta cautela a la hora de considerar la ciencia, darwinismo incluido, como pauta de enjuiciamiento de la conducta humana. El antropólogo James Lett, también antes mencionado,[56] tiene algo interesante que decir al respecto, pero más por su claridad de expresión que por la aportación de nuevas perspectivas. Según su criterio global, que es el de los científicos en general, la ciencia es una actividad neutral, y en este sentido, el magisterio que de ésta

se deriva debe ser la base del arbitraje cuando surgen conflictos.

Lett y la mayoría de los científicos, excluyendo en general a los sociólogos del conocimiento, identifican tácitamente la actitud científica no con la supraestructura al respecto, sino con la infraestructura. De hecho, desde la ciencia se asume que la supraestructura sobra (metafísica en fin) y lo que prima es resolver problemas «reales».[57] De este modo la actitud científica genera de entrada dos nuevos tipos de conflictos en la resolución de conflictos tradicionales, valga la aparente deflagración semántica: el conflicto de siempre con la actitud «no científica», que ha dado lugar a las llamadas «guerras de la ciencia»,[58] y el conflicto con las culturas propiamente étnicas, donde el nihilismo no es una opción en la práctica (de momento).

De entrada, parece evidente que el nihilismo, unido a la dimensión científica, hace que la supraestructura caiga o que en todo caso se convierta en parte del simulacro que se viene comentando. De hecho, desde la ciencia no parece que haya cuestión alguna que no se pueda plantear, si no contestar momentáneamente. El problema de base es que por mucho que las pautas etológicas derivadas de la supraestructura sean simulacros, su instrumentación de un modo u otro sigue en pie porque las estructuras que competen a esa supraestructura tienen una base biológica que no se puede obviar. Es como el parásito facultativo, que con el tiempo se convertirá en parásito obligado, en su inicio

parasitario con todo el *kit* anatómico-fisológico-etológico del que acabará prescindiendo con el tiempo. La supraestructura que en épocas pasadas daba, dentro de lo posible, pleno sentido a nuestra existencia, nos provee además de toda una serie de hábitos y comportamientos que orquestan ese sentido y conforman una manera de vivir en comunidad. Cuando este sentido se cuestiona en la sociedad ilustrada que aquí se coteja, el modo de vida comunitario en cuestión parece quedar en entredicho. Nos comportamos como lo hacemos no porque ése sea el comportamiento ideal al que se ha llegado tanto culturalmente como evolutivamente. En una sociedad nihilista, el comportamiento desplegado esta ahí porque por el momento no existen otras pautas sustitutorias, aunque culturalmente se estén generando nuevas soluciones de supervivencia para el nuevo medio sin fundamentos epistémicos en que Rorty y amigos se encuentran tan cómodamente instalados al precio de una incoherencia epistémica manifiesta, como Carr nos ha ayudado a entender. En cualquier caso, los simulacros no reflejan realmente una hipocresía denostable desde sectores no especialmente nihilistas, sino más bien una hipercresía inevitable, como se insiste desde sectores nihilistas a pesar de los mismos.

En cualquier caso, en una sociedad nihilista hay de entrada un conflicto interno entre las instituciones existentes que rigen la sociedad (parte de la supraestructura funcional) y los miembros de la sociedad. ¿Qué ocurre? De

nuevo, en los términos tan melodramáticos como esclarecedores de Sloterdijk:

> Tan pronto como se establecen los gobiernos «ilustrados», la tensión esquizoide dentro del individuo sometido se intensifica; el sujeto debe escindir su propio conocimiento de la Ilustración e implicarse en el realismo melancólico de la gobernabilidad —debe aprender el arte del peor mal secundario [...] Bajo el signo de la crítica de la razón cínica, la ilustración puede permitir un nuevo modo de seguir vivo y de permanecer fiel al proyecto más intimista que pueda ser: la transformación del ser a través de la conciencia [...] Proseguir con la Ilustración significa estar preparado para el hecho de que todo lo que en conciencia es mera moralidad tiene las de perder en su confrontación con el inevitable amoralismo de lo real[59] [...] ¿pero puede la ilustración —en su idea de que sería razonable ser feliz— reencarnarse en nuestra propia lúgubre modernidad? ¿Estamos vencidos de una vez y para siempre de modo que la penumbra cínica de la cruda realidad y el sueño de lo moral nunca brillará de nuevo? [...] Aun aquellos que son optimistas por naturaleza empiezan a citar a Lutero, que decía que plantaría un manzano hoy en cualquier caso, aunque supiera que el mundo iba a acabarse mañana.[60]

El comportamiento, como cualquier otra característica orgánica, es el resultado de la interacción entre el genoma y el medio, amén de resultados aleatorios añadidos que tengan lugar durante el desarrollo, que nunca ocurre al pie de la letra genómica, ni mucho menos. En el caso del hombre, se debe siempre resaltar que, especialmente en el contexto de Occidente (por su historia especialmente heterogénea), el medio incluye con intensidad la experiencia histórica, además de las nuevas experiencias correspondientes a las condiciones culturales nuevas, como lo es el nihilismo existencial al que siguen los demás nihilismos a un nivel ya más teórico. Los cambios adaptativos al nivel orgánico llevan su tiempo, de manera que, hasta que dichos cambios vayan teniendo lugar, los límites etológicos deben ser transgredidos, en el sentido de que el comportamiento en alguna medida «se improvisa» en la dimensión biológica de

la expresión. Los humanos ilustrados según el marco weberiano están recluidos en una jaula de hierro, no sólo burocrática, que ya es bastante, sino también de fuera de su «medio natural». Como los animales en un zoológico, los límites etológicos se deben transgredir forzosamente:

> Si los verdaderos seres humanos son aquellos que controlan sus deseos y viven racionalmente en armonía con la naturaleza, es que los seres humanos sociales y urbanizados se comportan de un modo inhumano e irracional[61] [...] la ilustración en la antigüedad tendía a manifestarse por medio de caracteres pendencieros que reaccionaban de un modo nada civilizado ante el espectáculo de vida falsa [como refleja la imagen de Diógenes masturbándose en público].[62]

Como ya se mencionaba de pasada en otro lugar, y en referencia a la segunda parte de la cita anterior, el empeño de Sloterdijk en su voluminoso, pero provechoso libro, es presentarnos otro tipo de ilustración, la verdadera por así decirlo, en donde el comportamiento asimismo atípico del verdaderamente ilustrado (kínico/quínico) mostraría a sus congéneres cínicos lo que significa ser un hombre libre auténtico, autenticidad que estaría alineada con la propuesta heideggeriana de «dejar que las cosas sean». Sin embargo, desde un punto de vista etológico alineado con la propuesta darwiniana, el kinismo (quinismo) de Sloterdijk no se ajusta a la realidad bioantropológica, sino que sería una vía de escape fuera de la condición animal humana, que simplemente no tiene sentido biológico en un esquema naturalista, aunque culturalmente se pueda dar el caso, como se da en los salvadores y redentores de la humanidad, lo que respondería a una patología etológico-mental. La detección y descripción que hace Sloterdijk del cinismo en el

hombre occidental actual describe con precisión y percepción notable lo que significa estar cínicamente ilustrado, pero su admiración por lo kínico está desplazada, y es una especie de creencia piadosa que señalaría dónde refugiarse de lo que no gusta. Pero cuando la ciencia interviene, la realidad de ese refugio se evapora en buenos deseos. No es de extrañar que Sloterdijk despliegue en el mismo paquete anti-cínico una alta desconfianza en la ciencia y la tecnología, a saber:

> Lo que las ciencias naturales y la tecnología modernas han conseguido han sido realizaciones palpables de ideas que antes eran posible únicamente a partir de la magia, la metafísica o el ocultismo: los vuelos en el espacio, la inmersión a altas profundidades, viajar por el mundo, las telecomunicaciones, los robots, las máquinas pensantes, el rejuvenecimiento mágico, la genética, la psicofarmacología, la energía nuclear, la recepción de radiaciones del espacio exterior. Todo esto son precipitados de una metafísica anterior que, sin embargo, se convierte en realidad sólo por medio de su retirada y eliminación de la conexión psíquica más importante: la conciencia de «mi» mortalidad, que ineluctablemente me une con lo oculto y el más allá. En el pensamiento moderno empero la muerte no es la puerta a ningún otro lado, sino una pura ruptura, una singularidad entre el ser y la nada, no entre el más acá y el más allá [...] Puesto que los seres humanos ya no pueden pensar de ninguna manera como implicados en un más allá, su mirada se ha limitado al mundo dado. Lúgubremente, la humanidad tenía que tomar cada clase de sentido (*dado*) de sí misma; entonces el trauma nihilista aparece cuando uno se da cuenta de que no hay ningún sentido *dado*, sino que lo *manipulamos* y luego lo consumimos. Cuando las cosas han llegado tan lejos, la sabiduría última en mitad de la falta de sentido se centra únicamente en la supervivencia.[63]

Es decir, se centra en el darwinismo puro y duro. La darwinización del mundo está pues más que servida. Además, en nuestra ilustración cínica nos vemos igualmente obligados a rechazar nuestra propia naturaleza especial. Ya no somos humanos en el sentido tradicional del término. Como cualquier otro animal que pudiera contemplarse, nos vemos obligados a considerarnos meros ingenios orgánicos:

El antagonismo entre la *res cogitans* y la *res extensa* desaparece. En la medida en que la *res* (sustancia) que piensa se puede representar y producir como una máquina, el antagonismo hacia la *res* que existe en el espacio (extensión) se desvanece [...] De hecho, nos hemos convertido en buena medida en sujetos que se piensan a sí mismos como «cosas pensantes» [...] el factor humano queda eliminado.[64]

Significativamente, en el nuevo medio, el comportamiento ético pierde buena parte de su significado. Sloterdijk, muy oportunamente, ilustra este hecho con la historia del Gran Inquisidor, incluida en *Los Hermanos Karamazov*, de Dostoyevski, para explicar lo que ocurre en la situación cínica que, de nuevo, es una descripción naturalista donde las haya:

El resultado real del razonamiento cínico del Gran Inquisidor no es tanto la propia exposición del político eclesiástico, sino el descubrimiento de que el bien y el mal, el medio y los fines se pueden intercambiar. El resultado no se puede enfatizar más. Con él, nos deslizamos inevitablemente hacia el área de lo cínico. Porque lo que se percibe, sin más preámbulos, es que la religión se puede convertir fácilmente en un instrumento de la política, de la misma manera que se puede hacer de la política un instrumento de la religión. Porque esto es así todo lo que antes se consideraba como absoluto ahora aparece como relativo. Todo se convierte en una cuestión de iluminación, del ángulo desde el que uno ve, de la proyección, de la intención que se tiene. Todo anclaje en algo absoluto desaparece; la edad del paroxismo moral comienza. Más allá del bien y del mal de ninguna manera encontramos, como asumía Nietzsche, un amoralismo radiantemente vital, sino más bien una penumbra infinita y una ambigüedad fundamental [...] El bien y el mal, vistos a una luz metafísica, se transmutan imperceptiblemente el uno en el otro, y aquellos que han llegado hasta la fecha a ver las cosas de este modo adquieren una visión trágica que, como mostramos aquí, es realmente una visión cínica [...] Sin embargo, ¿son todos los ilustrados, todos realistas, son todos los que no son ingenuos esencialmente Grandes Inquisidores, esto es, manipuladores ideológicos y mentirosos morales que utilizan sus conocimientos de las cosas para gobernar a otros, aunque sea por su reconocido propio bien? [...] El Gran Inquisidor [...] es el prototipo de cínico moderno (político). Su antropología amarga le obliga a pensar que los seres humanos deben ser y quieren ser engañados. Los seres humanos requieren orden, que a su vez requiere dominio, y dominio requiere mentiras. Aquellos que desean gobernar deben en consecuencia hacer uso de la religión, de los ideales, de la seducción, y (si fuera necesario) de la violencia. Para ellos, todo, aun la esfera de los fines, se convierte en medios; los grandes políticos modernos son «instrumentalistas» totales y deponedores de valores.[65]

Desde una interpretación naturalista, el sentido del bien y del mal es una propensión natural con propiedades

adaptativas.[66] Esto es, si contribuyo al bien de alguien, de alguna manera me preocupo de que éste se entere y los demás también (según el *dictum* de que «no sólo hay que ser bueno sino que hay que parecerlo» porque «hay que predicar con el ejemplo»). Así, la persona a la que beneficio se endeuda conmigo y los que observan la operación constatan que tengo una naturaleza altruista y que se puede confiar en mí, pero sobre todo, que me deben imitar en tanto en cuanto conviene hacerlo así para obtener los mismos beneficios. Que se pueda confiar en mí significa que se me ayudará si necesito auxilio porque se espera que sea buen pagador de la deuda contraída cuando se me ayuda. Ser bueno es, por tanto, buena publicidad para el que lo es. Por la misma regla de tres no dar buen ejemplo de sí mismo no sería etológicamente rentable salvo en situaciones de penuria extrema, como se ha comentado antes. En cierto sentido, entonces, la conciencia tradicional no existe, al contrario de su equivalente naturalista, ilustrada y moderna, que nos mantiene con los pies en el suelo:

> Si, durante milenios de historia moral europea, la conciencia se consideraba como una autoridad interior que nos decía lo que era bueno y malo, hoy día Heidegger la comprende como una conciencia vacía que no dice nada.[67]

Pero la persona cínica no sólo está espiritualmente (kínicamente/quínicamente) degradada con su animalidad aceptada a regañadientes, especialmente en lo que refiere a su eliminación con la muerte. Uno puede morir pletórico de salud, pero es un suceso raro. La enfermedad y achaques

diversos toman posesión de nuestra persona, de modo que con nuestro recientemente adquirido cinismo ilustrado (sobre todo por el darwinismo) no solamente tenemos que enfrentarnos a nuestra desaparición, sino a nuestra condición de enfermos siempre potenciales al menos, y también rehusamos reconocer esta limitación mientras podamos en una reacción paralela a la de la misma muerte:

> La medicina de una sociedad latentemente paranoica piensa que el cuerpo es básicamente un riesgo subversivo. En éste, el peligro de la enfermedad tictaquea como una bomba de relojería; el cuerpo está bajo sospecha como futuro asesino de la persona que vive en él. Mi cuerpo es mi asesino […] nuestra sociedad revela que la vida es demasiado peligrosa para ser vivida, pero aun así demasiado preciosa para desaprovecharla. Entre el preciosismo y el peligro, se busca un punto intermedio seguro. Cuanto más se protege la vida, más virtual deviene, más arrinconada, más abandonada. Se convierte en mera potencialidad que no quiere ni comprometerse ni realizarse porque el compromiso no ocurre sin riesgo. La medicina preventiva, operativa, prostética y sedante se manifiesta como un espejo de la sociedad: en éste, de una forma moderna pero de móviles arcaicos, los miedos existenciales de la civilización aparecen, y en ellos, abiertamente o en secreto, cada cual teme una muerte violenta —con la desaparición de la metafísica cristiana europea[68] estos temores se reorganizan de nuevo. La existencia se escayola con ideologías de seguridad y salubridad[69] […] Vivimos hoy en un cinismo del que absolutamente no surgen flores del mal, sin hielo ni fuego en el abismo. En su lugar, aparecen ciudades de cemento, democracia de despacho, mediocridad sin fin, sin categorización alguna, administración de estados de cosas deplorables, parloteo lamentable acerca de la responsabilidad, pesimismo miserable, e ironías insípidas. Puede ser que tengamos que soportar este «espíritu» por mucho tiempo. Ésta es una mentalidad que no es ni siquiera decadente, porque no se ha visto precedida de una altura desde la que poder decaer. Lo que hoy en día es cínico se ha venido deslizando imperturbable en su estilo[70] […] El movimiento Dada muestra irónicamente cómo funciona la ideología moderna: establecer valores y actuar como si uno creyera en ellos, para luego mostrar que uno no tiene la más mínima intención de creer en ellos[71] […] Con incesante ironía, la manera de filosofar moderna, que estuvo otrora tan segura de sí misma, se reduce a un racionalismo cirquense que en sus efectos el tigre de la función demuestra ser embarazosamente inútil[72] […] El cinismo, como *falsa conciencia ilustrada*, se ha endurecido, inteligencia en la sombra que ha soltado bravura lejos de sí, mantiene que cualquier cosa positiva es fraudulenta, y la intención es simplemente navegar de algún modo por la vida. El último que ríe lo hace como en un trauma pleural. La conciencia cínica adiciona las «malas experiencias» de todos los tiempos y permite que prevalezca únicamente la uniformidad sin futuro de los hechos puros y duros.[73]

Las palabras más amargas de Sloterdijk reflejan para él una situación falsa que no debiera ser (el cinismo reflejaría

en esencia una *falsa conciencia ilustrada*), pero no, la edad de la inocencia pre-darwiniana se ha acabado, inocencia por otra parte tan terrible como la crueldad de los niños que por capricho pueden hacer daño a rabiar, y ésa es la historia de la humanidad, todo sea por el prestigio, por el estatus, por el acceso limitado a unos recursos que no se pueden (quieren) repartir. Ahora, por muy amargo que se torne un cada día sin esoterismos ni esperanzas, se puede mirar hacia atrás con ira y ponderar una realidad donde no cabemos todos sin pretensiones de lo contrario. Desde el darwinismo, podemos hacer un examen de conciencia general y sopesar lo que ha sido, lo que es y lo que quizá podrá ser.

Nuevas condiciones ambientales normalmente complican la vida al organismo, aunque se la pueden facilitar desde la dimensión parasitaria a que se ha aludido. Esa facilitación hace que ciertas adaptaciones se vuelvan redundantes en cierto sentido. Pero como las adaptaciones son también en cierto sentido universales (pleiotrópicas) la redundancia implica el coste de suprimir algunas adaptaciones relativamente menores que irían aparejadas a las relativamente más importantes de las que prescinde el organismo. Éste es el caso con el hombre «ilustrado». Su vida se facilita en un sentido claro (ya no hay problemas mayores en la obtención de alimentos y otras necesidades básicas), pero, por otro lado, el sentido de la existencia como parte, argüiblemente, de una adaptación relativamente menor se resiente. El hombre puede vivir una vida que no

tenga sentido ni esperanza a largo plazo. El hombre se vuelve entonces cínico. Pero este cinismo bioantropológicamente es transitorio, porque cuando todo el mundo cae presa de una actitud cínica, se pierde la pose, porque el cinismo (como el kinismo) es fundamentalmente una pose, la pose del «progre» occidental que piensa que ya está de vuelta de todo (o la del desencantado cutre que la emprende contra todos y todo como si él fuera la única criatura relevante).

Al final del camino nos encontramos respirando en una atmósfera nihilista en que nuestra autoconciencia se diluye entre las distracciones que ofrecen el nuevo mundo y la farmacopea que las acompaña. Es más, mientras la ciencia y la tecnología faciliten la supervivencia al menos para la parte del orbe «afortunada», la transgresión de los límites etológicos dejará de ser problemática en su sentido puramente biológico.[74]

La ambigüedad del discurso ontoepistémico

A la hora de efectuar cualquier relación de aconteceres se hace siempre difícil justificar lo que se quiere especificar. Simplemente, se reflejan en un texto experiencias y comprensiones que se estiman generalizables y, por ello, comunicables. Estas estimaciones, empero, fallan en esa pretensión explicativa y a lo largo del texto se acumulan las incomprensiones, y no porque haya una «muerte del autor»,

sino más bien un desgate/desfase epistémico en la interacción con el lector. Claro, todo texto es interpretable siempre en un contexto. Toda interpretación siempre puede parecer lo suficientemente ambigua como para que se refleje la propia opinión al respecto de la manera más disparatada posible. La claridad de expresión nunca existe si no se da una coincidencia de vivencias y de intenciones en escritor y lector. Como dice Wittgenstein, al abrir el prólogo de su *Tractatus*, posiblemente «sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos».[75]

Inevitablemente, en este texto que se está desarrollando, a pesar de lo en ocasiones aparentemente repetitivo en su expresión (cabe esperar que no en su exposición), se está a su vez intentando superar esa barrera de incomprensiones potenciales aunque, paradójicamente, se defienda de entrada la imposibilidad en muchos casos de dicha tarea, al menos en teoría. Y es que está en litigio una interpretación del mundo desde un darwinismo amplio, interpretación que es ácida de fondo, por la desesperanza que trae aparejada, pero liberadora de forma, por un mejor saber a qué atenerse (siempre hay un «quita y pon» en toda estrategia hermenéutica). En cualquier caso no hay alternativa, sino seguir adelante con la pretensión de hacer inteligibles ideas que chocan con planteamientos habituales. Desde luego, no se trata de ofrecer una interpretación epistémicamente destructiva desde el holismo de Quine, en el sentido de que

«cualquier cosa puede explicar cualquier otra cosa», aunque en esencia y después del pensamiento de Derrida ésa sea realmente la tesitura de fondo. Sino que se trata de apreciar, al menos intuitivamente, la acepción constructiva de ese «todo vale» quineano, en el sentido pragmático del autor americano confirmado posteriormente por Donald Davidson y, sobre todo, por Richard Rorty, a pesar de los desacuerdos aquí explicitados. Se trata entonces de reconsiderar todo un aparato teórico-práctico para enfrentarnos de un modo novedoso a la parte dolosa de nuestra existencia autoconsciente desde la lucidez darwiniana.

Concretamente desde que Wilhelm Dilthey oficializara en su día la división entre «ciencias humanas» y «ciencias naturales» se agudizó la cuestión de lo que posteriormente se denominó «el problema de las dos culturas». La idea central era, y es, que la problemática humana tendría un componente que no se puede naturalizar. O sea que siempre habría un resquicio del ser humano que no se podría objetivar, y ese resquicio en palabras de hoy día se denominaría, en términos generales, intencionalidad.

Pero desde la perspectiva de la ciencia actual, la interpretación biológica del mundo se estima como algo obvio, en tanto que es algo obligado, lógicamente necesario, puesto que seremos «algo más» que biología (no se cómo),[76] pero siempre sobre la base de una biología que no tiene intersticios a-biológicos (ahora o más adelante) y ahí está el dilema con ese «algo más». Y es que desde una perspectiva

darwiniana, por ejemplo, todos (animales propiamente dichos, seres humanos, plantas, microorganismos) somos seres vivos, y todo lo que percibimos y pensamos surge de nuestra biología. Incluso preguntas en torno al sentido de la existencia tienen un tratamiento propiamente biológico, y del mismo modo la pregunta de «por qué hay algo en vez de nada», que tiene un tratamiento propiamente físico, surge desde un ser vivo pensante, y su sentido en consecuencia debe ser incontrovertiblemente bioantropológico. Que esas preguntas no se puedan responder con una precisión incontestable no las invalida científicamente, sino que simplemente pospone esa contestación que se quiere contundente.

Que nuestra biología tiene una derivación evolucionista también es algo que no admite discusión.[77] Esto es biologismo, por supuesto, término de connotación peyorativa desde un enfoque humanista del pensamiento, como también es peyorativo desde el mismo enfoque, el término más general de cientificismo, es decir, la pretensión de que todo problema humano tiene una solución científica, o al menos una explicación científica.[78]

Es verdad que desde la óptica científica epistémicamente más restringida, la del positivismo lógico, así como de su secuela popperiana, la calidad científica de la «madre de toda la biología actual», la teoría de Darwin, dejaba en un principio mucho que desear ontoepistémicamente. La argumentación narrativa sobre que las cosas han ocurrido

«como si…» no se ajustaba al rigor de las ciencias físico-matemáticas. Desde luego, desde las proyecciones sociologizantes derivadas de Fleck, Toulmin, Polanyi (Michael pero también Karl), Hanson, Kuhn, Hull y otros, el biologismo adquiere más protagonismo. Como también es cierto que, desde sectores más propiamente filosóficos de última hornada, todo discurso humano tendría siempre una índole narrativa, y querer sobreponerse a esta circunstancia tendría únicamente la cualidad de una prepotencia metanarrativista. La prepotencia de imponer el propio discurso. Las especulaciones directas al respecto de Jean-François Lyotard, como las indirectas de Michel Foucault irían en dicha dirección. Pero lo que llama la atención es que algo que debiera ser materia de principio en la ciencia moderna haya tenido, y siga teniendo, un papel derivado. Porque afirmar que todos somos seres vivos, hombres, animales, plantas y demás organismos, es como decir que todo es física y química, es decir, una manera de hablar que raya en lo tautológico, o sea, no decir nada.

Como es bien sabido, dicho biologismo era, algo más que tácitamente, moneda corriente en el pensamiento, por ejemplo, de uno de los padres del positivismo moderno, Ernst Mach, así como de su coetáneo el pragmatista William James. Y uno de los creadores de la física cuántica, Werner Heisenberg, dirá literalmente, en un conocido texto, considerando hasta qué punto la técnica actual se está desbordando del control del hombre, que ésta «se muestra

más bien como un acontecimiento biológico a gran escala, por medio del cual las estructuras internas del organismo humano se involucran cada vez más en su medio; esto implica un proceso biológico que por su propia naturaleza se independiza del control humano, puesto que "aunque el hombre pueda hacer lo que quiera, no puede querer lo que realmente no desea"».[79]

Esta admisión biologista no sólo se defiende actualmente desde sectores totalmente afines al darwinismo, como es el caso de los filósofos Daniel Dennett o Helena Cronin (los llamados satélites de Dawkins), sino también desde áreas de afinidad más dudosa al respecto, como pueda ser el caso del conocido filósofo del lenguaje John Searle —principal promotor actual de la idea de intencionalidad brentaniana de bastante tiempo a esta parte— quien, por ejemplo, en un artículo relativamente reciente especifica:

> Por «espíritu» entiendo únicamente la secuencia de estados y procesos mentales de la que todos tenemos experiencia. El espíritu no es un término que designe una sustancia o una unidad aparte. La característica del lenguaje en la que me voy a centrar es la capacidad de lograr actos de habla utilizando las frases de los lenguajes naturales, como el inglés o el francés, así como cualquier otro instrumento simbólico. Me interesará el uso de los instrumentos simbólicos, no solamente para hablar en voz alta, sino igualmente para pensar en mi interior, silenciosamente. Concibo así que el espíritu es un fenómeno biológico. Todos nuestros estados y procesos mentales proceden en su origen de un órgano biológico, el cerebro, y todos se instrumentan en la estructura cerebral. Deberíamos pensar en lo mental como algo biológico, como lo puedan ser la digestión o la fotosíntesis. Una vez que esta actitud prospera sobran las categorías clásicas como son la *res extensa* y la *res cogitans*. Superamos el problema clásico del alma y del cuerpo al rechazar la aceptación de las categorías clásicas de lo mental y de lo físico, tal y como se construyen en la tradición cartesiana. Las formas biológicamente más fundamentales de la vida mental son algo que tienen en común los hombres y los animales superiores. Mi perro, por ejemplo, es visiblemente consciente, y posee formas primitivas de intencionalidad como son la percepción, la acción intencional, así como formas de deseo como el hambre o la sed. Es capaz de formar creencias sobre la base de sus percepciones.[80]

Históricamente, desde que el hombre es hombre, su animalidad se ha visto de alguna manera disminuida por su cultura. La cultura sería el resultado de la humanización del animal antropoide primigenio. La cultura, según Popper, como ejemplo destacado, sería un registro de cómo el hombre aprende de sus errores. Esta circunstancia, insistirá Popper, propicia su supervivencia como contraste a la del animal propiamente dicho, que sucumbiría, en mayor o menor medida, ante sus errores. Los errores, claro está, tanto para los animales genuinos (no humanos), como para el hombre, son relativos a un contexto. En este sentido, no vivimos ni en el error, ni, por supuesto, en la verdad. Vivimos en la incertidumbre de las inducciones que se cumplen hoy y esperamos que hagan otro tanto mañana. «Atamos» las inducciones para que converjan, o concurran, mediante el esquema teórico más general posible, a la manera clásica propuesta por el reverendo victoriano William Whewell, en la línea de ese sueño de una «gran teoría final» que es la obsesión sempiterna de la ciencia natural, como por otra parte no podía ser de otra manera.

Pero, inevitablemente, si hay verdades seguras, éstas se reducen a tautologías (todo ello independientemente de que no haya una división clara entre juicios analíticos y sintéticos, como ya especificara Quine hace poco más de medio siglo). Todas las demás supuestas verdades son revisables. Sin embargo, como se viene diciendo, hay verdades, obviedades en fin, que, a pesar de esa inmediatez

formal, no se reconocen a las claras. Concretamente, se está haciendo referencia, insistentemente, a que cualquier percepción, de cualquier organismo, incluido el hombre, es algo biológico. Así, cualquier actividad humana sería biológica de por sí. Por lo que la percepción del mundo por los humanos, además de cualquier consideración de éstos, sobre mundos posibles o ficticios, es algo biológicamente conformado. Este aserto, si se prefiere, y siguiendo de nuevo a Popper, y sobre todo a Lakatos, sería un programa metafísico trivialmente progresivo. Progresivo en cuanto a que nuestros descubrimientos sobre nosotros mismos en clave naturalista suelen ser siempre sorprendentes, aunque la sorpresa de que todas nuestras acciones tengan una base estrictamente biológica no sea siempre agradable. Son sorpresas que reflejan nuestras limitaciones. En efecto, biologizar al hombre hasta en sus resquicios más recónditos es el penosísimo proceso de mostrar nuestra vulnerabilidad total ante lo que se nos antoja un cosmos completamente ajeno a lo que se puede denominar nuestra problemática existencial, por mucho que se intente promocionar un «principio antrópico» o similares que nos siguen dejando donde estamos, ilusiones aparte.

¿Más allá de la biología?

Desde luego que existe la intuición sempiterna, incluso desde la biología actual más ortodoxa (biología darwiniana),

de que el hombre es algo más que biología. Pero, según se ha venido constatando, este supuesto añadido no biológico en principio se puede biologizar sin mayores dificultades. Respetando las reglas del lenguaje (juego) de la ciencia actual, dicha biologización es puro formalismo. Esto último, por supuesto, no supone que esa biologización no sea un paso en falso (paso revisable). Sería, empero, un paso en falso en el sentido de que la biologización se pudiera instrumentar de manera diferente a como se esté llevando a cabo. Pero paso en falso o no, su instrumentación debe ser coherente con una concepción generalizada del hombre como un ser vivo más. En cualquier caso, cualquier biologización servirá siempre como hipótesis de trabajo y la carga de la prueba siempre estará en la parte que manifiesta que somos «algo más», aunque como todo discurso, éste y su alternativa son discursos fallidos, en tanto que el lenguaje es flexible y plástico y ello refleja la realidad describible de mil maneras incompatibles y epistémicamente vacías, pero en esas estamos, en la retórica de la persuasión (incluida la autopersuasión).

La denostación del biologismo es como el repudio del denominado cientificismo. Decir que todo tiene una explicación únicamente científica no es realmente tener una estrechez de miras. Es simplemente mantener una coherencia con una concepción del mundo (o una metafísica del mundo, si se prefiere el término) en la que todo está condicionado a unas consideraciones teóricas últimamente

invariables, aunque su acontecer sea probabilístico (esa probabilidad sería invariable, o lo sería la probabilidad de la probabilidad, y así sucesivamente: en este juego siempre se gana aunque todas las victorias sean pírricas).

De cualquier forma, la trampa de la autorreferencia también es inevitable y también merma todo discurso. Así, desde el darwinismo más generalizable, toda actitud humana hacia su autocomprensión reflejaría una estrategia de supervivencia, y aquí sí que no hay falsete. Se vive con estrategias, ya estén basadas en los principios del cristianismo, del budismo, del islamismo o del darwinismo mismo. Por tanto, toda interpretación de la existencia es un modo de querer convencerse de que las cosas son de una manera y no de otra. Así, de nuevo, si me siento relativamente seguro en mi medio, me conviene quizá ponerme en el peor de los casos, pensar en la provisionalidad de mi propia seguridad. Puede ser que si las cosas van mal no haya «nada» ni «nadie» que me proteja. Por el contrario, una vez que las cosas van mal quizá necesite creer que algo me va a ayudar a salir del bache, sea este algo una especie de ser superior, o divinidad protectora, o sea, por ejemplo, mi propia inteligencia, como algo esencialmente especial que no tendrían los demás seres vivos. Como se ve, incluso reconociendo la trampa misma de la autorreferencia, ésta se contempla, irremediablemente, desde la propia concepción cientificista.

En algún escrito anterior[81] se estudió desde una perspectiva biológica, bioantropológica para expresarlo con más propiedad, la base de las dos culturas. El punto de partida era que la razón humana tenía su contrapartida en la capacidad instintiva de los organismos. Es decir, como ya se ha mencionado en páginas anteriores, a un organismo animal que se desenvuelve en un medio sin grandes imprevistos, le resulta estratégicamente rentable desarrollar pautas comportamentales automáticas, o sea, instintivas. Mientras que si el medio está sujeto a imprevistos significativos, el automatismo no es la respuesta más deseable. Lo más idóneo en este caso sería un comportamiento opcional (facultativo) acorde con la problemática que se presente. Es decir, en este caso general, la actuación automática es menos apta que la actuación razonada anticipatoria (sujeta a opciones). Del mismo modo, tener una capacidad de raciocinio para sobrevivir en una situación en que una respuesta automática fuera mejor supondría una desventaja con respecto al organismo que tuviera la respuesta automática adecuada, porque éste no perdería el tiempo en evaluar supuestas opciones que estarían fuera de lugar.

Fijémonos que en el contexto donde prima la respuesta automática no hay libertad de acción porque ésta no tiene sentido. En el otro contexto, empero, en que para optimizar mínimamente la propia acción hay que estudiar la situación y elegir la respuesta adecuada, la libertad como facultad

adquiere un significado que no tiene en la otra situación. De manera que la libertad de acción, o libertad a secas, o libertad con minúsculas, tiene tanto más sentido cuanto más imprevisible sea el medio donde el organismo desarrolla su existencia, siempre y cuando dicho organismo haya sido seleccionado para neutralizar esa imprevisibilidad. Claro está que la imprevisibilidad del medio no será nunca independiente de las facultades del organismo de que se trate. Cada tipo de organismo, según su emplazamiento taxonómico (especie, género, familia), tiene una relación unívoca con el medio, por lo que un medio relativamente imprevisible para un organismo no tiene por qué serlo para otro. De hecho, el medio es siempre relativo al organismo, del mismo modo que el organismo lo es al medio, en ese enfoque dialéctico tan justamente apreciado especialmente por Richard Lewontin.

A la hora de enfrentarse a sus problemas más últimos, el *Homo sapiens* puede adoptar dos posturas extremas, además de toda la serie comprendida entre esos límites. En efecto, en un extremo puede existir una razón científica (cientificista para el otro extremo), y, en el otro extremo, una razón intuitiva («metafísica»[82] en un sentido peyorativo para el extremo opuesto). Razón intuitiva que en la terminología bergsoniana se traduce en una razón instintiva e incluso irracional, en un sentido en este caso no peyorativo.[83] Desde la biología, la razón científica obedecería a una percepción del medio como lo suficientemente imprevisible para

mantener la estrategia adaptativa correspondiente. Mientras, por su parte, la razón intuitiva obedecería a una percepción del medio lo suficientemente previsible para adoptar la estrategia más idónea que obedecería a un automatismo relativamente significativo.

Efectivamente, en la razón científica se recalca el yo como referente de la razón actuante, mientras que en la razón intuitiva el yo se disuelve en la expresión artística de su propio proceder, por expresarlo de esta manera.[84] El yo es el mismo, porque el hombre es el mismo, pero en una versión, la científica, en principio la autoconciencia se quiere potenciar, mientras que en la otra versión, la intuitiva, la propia identidad es la que se quiere disolver en una especie de conciencia cósmica o inconsciente colectivo. En definitiva, la percepción de lo que es el hombre, de lo que somos todos nosotros, tiene su versión propiamente científica y su versión genuinamente intuitiva (además de múltiples versiones intermedias que se decantarían en los dos extremos como atractores maestros). La versión científica desde la biología darwiniana, que es la que se está explicitando en este texto, podría de ese modo tener su versión paralela en alguna otra versión intuitiva. Digamos que la razón científica puede expresar lo mismo que una razón intuitiva. Se trataría únicamente de interpretar vivencias de un mundo en otro. Por ejemplo, el mundo del hombre sin atributos no naturales que se preconiza desde el darwinismo tendría su «realidad» paralela en el mundo del

hombre sin trascendencia que descubre Heidegger. En la versión darwiniana se daría una especie de esperanza de futuro: el futuro de una racionalidad cada vez más liberadora/esclarecedora, en principio, pero siempre en un sentido naturalizador. En la versión heideggeriana habría empero una especie de nostalgia del pasado: de un pasado que en algún momento pudo ser perfecto y que luego se fue deteriorando mediante lo que Heidegger, evocando a Emil Lack, denominaba el olvido del ser, como ya se ha señalado anteriormente una y otra vez.

La retórica de la supervivencia

Cuando en nuestro especular nos referimos al mundo, éste no es una realidad independiente de aquel que efectúa la referencia. En efecto, desde la biología (siempre desde la biología darwiniana), cualquier manifestación de cualquier ser vivo es una característica fenotípica (que siempre tendrá una base anatómico-fisiológico-comportamental). Dicha característica siempre será la expresión del genoma del organismo de que se trate (su genotipo) en un medio, porque genotipo y medio son inseparables. Un genotipo siempre se tiene que expresar en un medio. O sea que describir el medio independientemente del filtro genotípico es una imposibilidad.[85] Esto es una forma técnica, dentro de la ciencia actual, de expresar, en el caso del hombre, la manifestación kantiana de que el mundo sólo se puede

percibir por medio de las categorías que impone la mente (idea central que ya estaba en Aristóteles, claro). Análogamente, los existenciarios heideggerianos serían como un primer filtro en la percepción del mundo. Un filtro existencial propio del *Homo sapiens*, a diferencia de las categorías kantiano-aristotélicas, que serían generalizables, en la práctica al menos, a todos los seres vivos (Konrad Lorenz). Y dicho filtro sería existencial en el sentido de que reflejaría la existencia de una autoconciencia que, por supuesto, tendría una dimensión de intensidad desconocida en otros seres vivos denominados superiores (según el «sentido común» más darwiniano no hay característica orgánica que aparezca súbitamente).

De hecho, Heidegger, a pesar de él mismo, y de sus intérpretes, refleja en su obra una sensibilidad «biologista» enormemente iluminadora a la hora de entender la tesitura humana. Eso ocurre, en efecto, cuando el pensador alemán elimina cualquier tipo de trascendencia en el entendimiento de lo que es el hombre, lo que se refleja en una autopercepción de una temporalidad carente de toda traza de eternidad. Esa temporalidad, que «temporea» desde un pasado incierto, desemboca en un presente desolador, de manera que todo, en su conjunto, adquiere un sentido existencial mínimo en una proyección hacia un futuro limitado en el tiempo que nos hace, simplemente, «seres-para-la-muerte». Ahí está la tragedia biológica del ser humano desde toda perspectiva. Programado desde el

genoma para sobrevivir, contempla su propia muerte, aunque la programación para la muerte, como subprograma, también aparece bajo la forma de acortamiento de los telómeros con el tiempo. Normalmente, desde la filosofía y la teología se intenta conciliar esa contradicción, que por lo dicho es más aparente que real. Se incurre entonces en una metafísica de «valores eternos». Pero Heidegger quiere superar la metafísica autocomplaciente de Occidente. Insiste en que no hay conciliación posible. La autenticidad heideggeriana, que corresponde en el fondo a un refinamiento etológico (sin autoengaños metafísicos), es la asunción de la propia tragedia «informática», por lo programada. Lo demás es escapismo, huida hacia adelante, falta de autenticidad, no querer enfrentarse a la propia contingencia. Aunque desde el darwinismo todo ese «sentimiento trágico de la vida» se desvirtúe en una asunción del medio más real (realista) que supone nuestra vida a ras de tierra, con su cotidianidad centrada en alimentarnos, comer, dormir, reproducirnos, de modo que los «añadidos» serían un querer desligarse de nuestras innumerables dependencias, por otra parte pretensión biológica legítima donde las haya.[86] Ninguna actuación es biológicamente vacua en su desarrollo, aunque lo sea en su contenido formal.

En este sentido es muy sintomática la expresión heideggeriana más básica de que no hay hombre así «a secas» sino «hombre-en-el-mundo». La percepción

heideggeriana en la segunda época del filósofo de Messkirch, o época «poética», al dividir la «realidad» en «mundo» y «tierra», encaja perfectamente con la sensibilidad biológica justamente apuntada.[87] Efectivamente, el mundo sería quizá aquello inseparable de la percepción humana, y la tierra sería un mundo aparte de dicha percepción (algo incognoscible) pero tan apetecible como estar «en casa» sin preocupación ni desasosiego alguno. Es decir, no es que no haya una realidad (pregunta por otra parte un tanto superflua desde el neopragmatismo rortyano que en buena medida aquí se suscribe) sino que ésta no se puede conocer independientemente del filtro del genoma. A estos efectos, es como si el hombre creara su realidad (su mundo) a partir de la percepción de «otra» realidad incognoscible (la «tierra») que la física del mundo cuántico reflejaría de un modo peculiar. Lo mismo sucedería, claro está, con cualquier organismo, sólo que éste no sería consciente de ese proceso. Desde el darwinismo puro y duro no hay privilegios orgánicos.

Asimismo, otra obviedad anexa a la biológica en su conjunto, pero enormemente relevante, es que ciertas percepciones puntuales (ruido etológico), así como lo que se esté pensando previo a esas percepciones, puede, o pudo en algún momento, favorecer, dificultar o ser indiferente a la supervivencia de aquel o aquellos humanos que tuvieran esa vivencia, o la hubieran tenido en algún momento. Es decir, independientemente de que haya una selección natural que

se refleje a escala filogenética, está la selección natural de todos los días que, aunque sea un tanto errática, puede llegar a cambiar drásticamente la concepción de la existencia, aunque la hipótesis hermenéutica de partida (su interpretación) también sea un simple formulismo. Ésta es la razón por la que el estudio de las diversas concepciones humanas sobre su condición, orgánica o metaorgánica, puede tener elementos biográficos más que relevantes.

Para puntualizar, según la nomenclatura biológica vigente más o menos durante los últimos cien años, toda expresión biológica desplegada por cualquier organismo, humano o no, forma parte de su fenotipo. En una frase, toda expresión biológica es una expresión fenotípica. En lo que se refiere al hombre, cualquier manifestación suya será una manifestación fenotípica, ya sea ésta la longitud de la pierna derecha, la aptitud musical o la creencia en Dios. Es más, toda manifestación fenotípica no sería otra cosa, de nuevo de acuerdo con el conocimiento biológico más consolidado, que la expresión, más o menos aleatoria (accidentes biográficos), de un genoma en un medio: expresión que tiene una base anatómico-fisiológica y, según los casos, un despliegue comportamental (etológico) más o menos intenso. Es decir, que no sólo la expresión de un genoma en un vacío ambiental es algo absurdo, sino también que la consideración misma de un ambiente ajeno a una percepción biológica es igualmente problemática. Incluso manteniendo, por ejemplo, la concepción de un espacio-tiempo curvo

(riemanniano-minkowskiano), de ninguna manera perceptible directamente, su constatación empírica debe ser perceptible desde esa óptica biológico-ambiental que hace que ni el organismo humano (como cualquier otro), ni su medio, tengan una existencia perceptible independiente. Entiéndase que puede haber algo independiente de nuestra existencia, pero no lo podemos contemplar como si así lo fuera. El juego derridiano se impone y facilita la comprensión darwiniana de un mundo que para el hombre no se sostiene fuera de su propia circularidad: se sobrevive para sobrevivir y se piensa para sobrevivir y si se deja de pensar también es para sobrevivir, supervivencia que se manifiesta directamente en nosotros o indirectamente en nuestros descendientes. No hay puntos de encuentro ni de desencuentro, y sin embargo todo es puntual y gira en torno a una retórica siempre conceptualmente vacua, pero que propicia comportamientos en el sentido que le diera John Langshaw Austin en un principio, pero con una fuerza ilocucionaria siempre determinante. Ésta es la retórica que aquí subyace de principio a fin.

Frecuentemente, se insiste, se suele argüir, como se viene diciendo, que la cultura es algo que trasciende a la biología. Y la cultura es sobre todo historia recordada. Pero no del todo. La cultura incluiría la historia como parte de ese medio indiscernible de la propia biología. Sí, ese medio, mediatizado por la biología (y al revés), se transforma mediante la historia y a lo largo de la misma. ¿Pero no es

entonces esa historia una característica no biológica? No, si no se quiere caer en la trampa de los absolutos. La historia es una consecuencia de la biología humana siempre modificada y propiciada por su medio. Y la biología humana tiene su propia historia natural, su propia historia evolutiva por la que el ser humano ha perdido buena parte de su capacidad instintiva a favor de una capacidad simuladora a pesar de las disquisiciones en contra de William James, como ejemplo más notable. Lo que hay que ver entonces es la historia de ese medio que ha propiciado una selección natural en la que quizá la capacidad instintiva no era enteramente favorable a la supervivencia y sí lo era la capacidad simuladora, que ha sido la que eventualmente ha prosperado, al menos de momento.

Desde luego, debe quedar más que claro que la capacidad instintiva sería favorable con respecto a la simuladora en un medio lo suficientemente homogéneo como para que las respuestas tuvieran un automatismo que no tendría sentido en un medio más heterogéneo, donde, por el contrario, se impondría una actividad simuladora como la respuesta adaptativa más conveniente. De nuevo, la homogeneidad o la heterogeneidad al respecto dependen del complejo biología-medio. Lo que para un organismo puede ser un medio homogéneo para otro no tiene por que ser así. La implicación, se constata, es la de una circularidad orgánica que se cierra en sí misma.

Pero la falta de instinto suplida por una actividad simuladora no es lo que convertiría al ser-humano en humano. Su humanidad estriba en su autoconciencia, en la propiedad de percibirse a-sí-mismo en su temporalidad y, especialmente, en percibirse como un-ser-para-la-muerte. Es más, su humanidad le obliga a plantearse enigmas que, en la práctica, podrían parecer ajenos a su propia biología. Notablemente, el enigma de los enigmas: ¿por qué hay algo en lugar de nada? Estas cuestiones entran de lleno en el mundo destapado por Heidegger, mundo que el conocido filósofo quiere dejar al margen de la psicología, de la antropología y de la biología. Pero no, no se puede dejar al margen aunque se tome la poesía como refugio. Cuando el mismo Heidegger se va dando cuenta de su hiper-realismo antropológico, basado en las acusaciones de su ex-maestro Husserl,[88] hay un viraje en su obra, un *Kehre*. Este viraje adquiere una manifestación tan temprana como definitiva en 1935, en *El origen de la obra de arte*. Pero no, su viraje no puede neutralizar lo que dice en *Ser y tiempo* (1927), o, un par de años después, en *¿Qué es la metafísica?* o en *Kant y el problema de la metafísica*. Heidegger intenta, de alguna manera, recoger velas sin que él mismo lo note, pero es demasiado tarde; su filosofía de la vida aparente del mundo, pese a quien pese (y pesa a muchos), alcanza cotas sólo comprensibles desde la biología más actual. Heidegger, con su juego de existenciarios, completa la hermenéutica biológica darwiniana, y ésta a su vez completa, y sobre todo

da sentido, a un primer Heidegger ávido de sentido él mismo. Pero el segundo Heidegger está tan tocado por este primero que nunca podrá ya levantar el vuelo hacia lo inefable, ni siquiera de la mano de Hörderlin y otros poetas alemanes, judíos incluidos (especialmente Paul Celan). Y es para bien de todos. La biología, desde Aristóteles, nos dice dónde están las cosas, y Heidegger puntualiza dónde estamos entre esas cosas, en ese *Lebenswelt* del *mitsein* (mundo de la vida compartido).

Uno de los temores que más suscita el cientificismo en general, y el biologismo en particular, es una supuesta maquinización del hombre, una vuelta al animalismo de una cierta indiferencia moral reforzada por una ciencia y una tecnología que participa de esa misma indiferencia. Pero no puede ser así. Todos los animales tienen una etología acorde con sus características adaptativas génicas, que tienen consecuencias a nivel individual y poblacional, características que, inductivamente, propician la permanencia de esos genes en sí mismos o en formas alternativas, pero siempre en cuanto entidades replicadoras. La función de esa etología es la supervivencia y la reproducción (supervivencia diferida). Para ello, la etología despliega estrategias de supervivencia propiamente optimizantes en el mejor de los casos y mínimamente satisfactorias en general (Herbert Simon). En el caso del hombre, esa optimización-satisfacción incluye el bienestar propio, dentro de un orden, engranado en el bienestar de sus

semejantes para el propio beneficio, en los mismos términos. Simplemente, no es optimizante-satisfactorio crearse enemigos que comprometan nuestra propia supervivencia. De manera que lo que ocurre es que, en un mundo de recursos escasos, las alianzas proliferan y se deshacen de acuerdo con lo que más favorece la supervivencia de nuestras unidades genéticas (replicadoras en general). La regla epigenética principal es la de establecer pactos sociales para distribuir, en la medida de lo posible, los recursos existentes, de modo que el número de enemigos, es decir de amenazas a las propias funciones biológicas, sea mínimo. Un resultado es, cuando «las cosas» van relativamente bien, la promoción de sistemas democráticos lo más genuinos posible, porque éstos son la mejor garantía de supervivencia en esa guerra potencial darwiniana de «todos contra todos». Es decir, que la responsabilidad asumida y compartida sería un carácter adaptativo propiciado por la propia biología.[89]

La ciencia y la filosofía en su devenir bioantropológico

Heidegger tiene auténtica obsesión por llegar a lo originario, a la filosofía primera. Para el filósofo alemán la ciencia es una actividad derivada. Ésta se basa en vivencias humanas primigenias sin matización alguna, vivencias brutas. Porque las vivencias no se pueden objetivar así por las buenas. La objetivación las transformaría en ciencia, siempre en un sentido peyorativo, es decir, en una actividad

en efecto derivada. Pero desde la biología del pensamiento, esta manera de pensar es perfectamente afín a la tesitura intimista del ser humano. Todos sentimos, tenemos conciencia de nuestra existencia que se truncará en la muerte, bien física, o bien psíquica, en el caso de que una demencia senil dé al traste con la conciencia de nuestra existencia de siempre. Efectivamente, antes de percibir nada, como si dijéramos, tenemos conciencia de una serie de existenciarios que nos predisponen a aceptarnos o bien de una manera auténtica/realista (no distrayendo muestra atención de que somos-seres-para-la-muerte) o bien de una manera inauténtica/fantasiosa, fomentando las tentaciones que nos distraen y aturden nuestra mente, que rehúsa así enfrentarse al propio desenlace de la vida, lo que, por otra parte, al menos a corto plazo, puede tener pleno sentido adaptativo. Por ejemplo, por retomar el tema heideggeriano clave en el presente contexto, nuestra percepción del mundo se refiere o bien a aquello que tenemos «a la mano» (*das Zuhandene*) para instrumentar nuestra supervivencia, o bien atañe a aquello que tenemos «ante los ojos» (*das Vorhandene*), para lo que no hemos encontrado ninguna utilidad o la misma ha fallado inesperadamente. Esto es, en esencia, como decir que el animal hambriento divide el mundo en dos partes, la parte comestible y la otra, y, cuando la parte comestible falla, hay que hacer de la otra lo que se pueda (a falta de pan…).

Pero esos existenciarios base, que se explicitan en la primera parte de *Ser y tiempo* (y se temporalizan en la segunda parte), serían, en su expresión existencial, anteriores a las categorías kantianas. Sin embargo, aun así, el tratamiento biológico del origen de los existenciarios sería el mismo que en el caso de las categorías kantianas. Recuérdese que Konrad Lorenz, como uno de los fundadores de la etología actual, ha tratado este tema en la línea que aquí se persigue.[90] Y recuérdese su famosa frase al respecto (un eslogan realmente), que reza que «los a priori kantianos son a posteriori biológicos», expresión que, aunque el etólogo austriaco considere en el fondo más confusa que aclaratoria, posee una fuerza ilocucionaria muy potente en torno a la naturalización de la mente. Claro que las propensiones y las ideas que tenemos acerca de nuestro mundo tienen de suyo un componente histórico-propedéutico, pero sobre un componente directriz biológico. Nacemos ya con una biología para «controlar» nuestro mundo, incluidos nuestros progenitores (parte muy principal de nuestro mundo en un principio). Y los existenciarios son parte de ese equipo apriorístico que se constituye en nuestras vivencias originarias con las que «de entrada» nos enfrentamos al mundo.

Y aquí llega el problema máximo para Heidegger, el problema del ser. Y es que, se insiste, la característica fundamental del hombre no es su racionalidad. Todos los organismos son racionales en sus actuaciones. De hecho, las

actuaciones más racionales son las que sobreviven a expensas de las otras. La característica fundamental humana es la autoconciencia en acción. El hombre se da cuenta de que existe y, sobre todo, se da cuenta de que se da cuenta de que existe, lo que le incita a creer que hay algo antes que nada. Es decir, el hombre tiene conciencia de que, independientemente de que las cosas existan (tipificadas en las distintas ciencias), en efecto, estúpidamente, hay algo antes que nada, existe el ser (lo que es), como ente, en sí. O sea que la existencia de los demás seres se deriva de que exista algo antes que nada. Y el hombre es el único ser que se da cuenta de esto, cuando no tiene nada mejor que hacer. Por eso en el hombre está el ser. El ser está ahí (*Da-sein*). Por decirlo de otra manera, como también lo hace Heidegger, el hombre es el claro, la *Lichtung* por donde «asoma» el ser. Esa *Lichtung*, ese claro, es la autoconciencia, la conciencia no sólo de que el-hombre-es-en-el-mundo, sino de que también hay algo antes que nada. Como ya enfatizara Emil Lask, una de las influencias más importantes sobre Heidegger, esa conciencia de que se existe, de que algo existe, es lo que diferencia al hombre del resto de los animales. De manera que la frase de Lask, «el olvido del ser», tan central en Heidegger, significa e implica en su actualización un regreso a la animalidad, al mundo del instinto, donde la conciencia del ser desaparece, la *Lichtung* se cierra y el hombre vuelve a ser el animal que nunca ha dejado de ser, sólo que ahora no se daría cuenta, aunque de

alguna manera quisiera; ya no sería posible una vez consumado ese olvido.

Para Heidegger, el «olvido del ser» comienza con la metafísica occidental, con Aristóteles, y especialmente con Platón. Heidegger lo expresa proclamando que la ontología se desvanece y reaparece lo óntico como primera experiencia originaria. En la Edad Media tendríamos una teología óntica (o sea derivada, inauténtica), con la excepción de la mística (la referencia es al dominico Meister Eckhart), y luego con Descartes, el sujeto, ajeno al mundo, se objetiviza, forma ya parte de la ciencia y la tecnología. Efectivamente, la razón biológica que propició la aparición de la autoconciencia desaparece con la inmersión de lo humano en la filosofía objetivante, cuya expresión más sonora es la ciencia y la tecnología. Esa razón radica en el medio, como no podía ser de otro modo. Un medio que puede ser lo suficientemente hostil como para que la autoconciencia tenga una razón de ser. Pero claro, una vez mitigada progresivamente la hostilidad de ese medio por causa de la tecnociencia, la razón biológica para la aparición de la autoconciencia se esfuma insensiblemente y el hombre se animaliza en un sentido despectivo desde el humanismo tradicional, pero que desde el darwinismo no tiene por qué serlo. De manera que Heidegger detecta el peligro de la ciencia y la tecnología, y la biología explicita empíricamente lo que Heidegger barrunta,[91] aunque la citada peligrosidad quede en entredicho.

Heidegger trata de argüir que el momento histórico donde la conciencia del ser ha sido mayor, tuvo lugar con los presocráticos, lo que para él (para escándalo de filólogos puntillosos, como lo suelen ser todos y como en conciencia hay que serlo) se refleja especialmente en los fragmentos que tenemos de Parménides y Heráclito. Y aquí viene la esencia de la cuestión. Desde la biología da exactamente igual tener un tipo de adaptación que otro. De manera que la adaptación propiamente humana es biológicamente tan legítima como la instintiva (animal) propiamente dicha. O sea que lo que viene a decirnos Heidegger es que es mejor ser hombre que no serlo; en definitiva, mejor ser que no ser. ¿Y eso por qué? Desde Heidegger, la contestación sobra, pero, desde Darwin, la pregunta ni siquiera se plantea.

En esencia, el hombre ocioso o bien se asombra ante su condición y lo que le condiciona, o bien se queda perplejo ante sus dudas sobre la misma tesitura; ambas actitudes tienen raíces históricas profundas que destacan entre otras menos presentes. El filósofo de la ciencia Daniel Dennett, como uno de entre los más elocuentes portavoces del darwinismo actual, piensa que la clave ante tanto asombro y no menos dudas está en la idea central de Charles Darwin: la teoría de la selección natural. Para Dennett, esta teoría es como un ácido universal que todo lo corroe, hasta un posible contenedor blindado y protegido contra toda episteme tranquilizadora. No hay nada que resista su poder explicativo, por otra parte siempre más que obvio.[92]

Alternativamente, para muchos humanistas, hoy día no se puede intentar entender nada que merezca la pena pasando por alto a Martin Heidegger, el tratadista del ser en cuanto ser, de lo ontológico por excelencia, frente a los seres derivados, u ónticos, encarnados por las distintas ciencias.

Darwin, si bien en un principio no fue santo de la devoción de los positivistas lógicos, incluyendo en el margen al primer Wittgenstein y al falsacionista Popper, sí fue, por ejemplo, referencia necesaria para el padre del positivismo alemán, Ernst Mach, así como para el co-fundador del «positivismo americano», el pragmatista clásico William James. Claro que para la mayoría de los filósofos de la física, la teoría de Darwin era una derivación cuasi-metafísica del pensamiento científico genuino. En cualquier caso, el mundo de la ciencia se ha darwinizado hasta el extremo de que la física actual es cuasi-metafísica comparada con el conocimiento de lo real que deriva de la biología. Y esto ha ocurrido principalmente después del descubrimiento de la doble hélice por el físico Francis Crick y el biólogo James Watson en 1953, quienes, junto con Maurice Wilkins, recibieron el Premio Nobel de Medicina por este hallazgo en 1962; lamentablemente, Rosalind Franklin, ficha más que clave en el proceso, no recibió el premio por su temprana muerte en 1958.

Heidegger, por su parte, tuvo solamente los problemas que se creó él mismo. Antes de publicar su obra maestra, *Ser y tiempo*, era al decir, por ejemplo, de su alumna y amiga, la

luego conocida pensadora Hannah Arendt, el rey sin corona de la filosofía alemana. Después, a pesar de su controvertido período de colaboración más o menos desigual con el nazismo, se convirtió en referencia obligada, para bien y para mal, de todo estudioso de la condición humana desde el discurrir filosófico, que no científico (científico, fundamentalmente en su acepción naturalista).[93]

Posiblemente, la problemática de las dos culturas en la actualidad enfrente decididamente a los seguidores de ambos pensadores, habida cuenta de que en cierto modo ambos han resurgido de las cenizas a las que otrora los condujo su propio éxito, realmente póstumo en el caso de Darwin,[94] a pesar de las apariencias, y cuasi-póstumo en el de Heidegger.[95]

El pensamiento de estos dos referentes elegidos se centra en la historia, historia natural para Darwin, e historia profunda (*Geschichte*) para Heidegger.[96] Desde sendas perspectivas, los hitos históricos no son ni accidentales ni necesarios, sino esa combinación de azar y necesidad que tan bien desdibujara el biólogo Jacques Monod en su archiconocida obra publicada en el original francés en 1970.

Lo que separaría, en principio, a las facciones contrastadas sería la actitud naturalista que configura al darwinismo frente al «inefable» proceder hermenéutico en la ontología heideggeriana, a falta de otros términos menos esotéricos.

En la filosofía de la ciencia, el naturalismo ha alcanzado en el último cuarto de siglo un auge notable. Claro está que la filosofía de la ciencia genuina es una actividad excluyente, en el sentido de que su proclama es claramente cientificista: no hay otro conocimiento que no sea el científico. De hecho, naturalismo y cientificismo han llegado a ser sinónimos.[97] En el siglo que acaba de concluir, esta actitud filosófica venía representada doblemente, y sin ambages, por el positivismo lógico, por su derivación popperiana y su posterior matización kuhniana. Efectivamente, para Popper, todo problema filosófico relevante tenía su razón de ser en la ciencia,[98] y para los positivistas, como es bien sabido, toda problemática filosófica relevante se reducía a cuestiones de lógica formal, mientras que para Kuhn, pensamiento científico y coherencia gnoseológica son una misma cosa, y la coherencia gnoseológica iría a más con el discurrir de los paradigmas. Y es que la interpretación sociologista de la ciencia, o relativismo epistémico, todo tipificado oficialmente en Kuhn, dio paso, ya en la década de 1970, a la sociología del conocimiento científico propiamente dicha, que tiene una expresión naturalista tan genuina como para los positivistas lógicos tuviera la física. De hecho, si la física, en su acepción naturalista, dio lugar a un fisicalismo reductor, la sociología ha dado paso a un sociologismo de la misma índole.

Como detalla A. Rosenberg,[99] el naturalismo en su acepción científica actual tuvo su origen primero en el fisicalismo explicitado por Ernest Nagel, y luego en el naturalismo psicológico de Willard van Orman Quine, psicologismo que sería algo así como el paso intermedio entre el fisicalismo pre-naturalista relativamente más clásico de un Carnap, o un Reichenbach, y el sociologismo del último cuarto de siglo, representado fundamentalmente por Barry Barnes, David Bloor y Harry Collins como posiblemente sus figuras más centrales,[100] seguidas de cerca por el *enfant terrible* de la disciplina, Bruno Latour, y su asociado, el extremista ontoepistémico Steven Woolgar, para quien ni siquiera existiría una realidad a nivel ontológico, que ya es existir poco. También la naturalización de lo inefable (el arte y la filosofía) acometida por Pierre Bourdieu es un hito naturalizador clave. Pero es que todavía hay un naturalismo más de última hora si cabe, que deriva más propiamente de la biología.[101] De manera que la situación más generalizada a principios del nuevo siglo sería un biologismo cognitivamente tan abarcador que ya no sería cuestión ni de una filosofía de la ciencia, como eufemismo de filosofía de la física, ni de una filosofía de la biología,[102] en cierto sentido sustitutoria de la anterior, sino de una auténtica biología de la filosofía.[103]

Por otro lado, la explicación científica, que para los positivistas lógicos de siempre tenía una unicidad insoslayable, conserva esa categorización, pero desde una

perspectiva diferente. Es decir, hoy día naturalismo quiere decir «historia natural» en el sentido más amplio posible, lo que a su vez se traduce en una historia biológica que, bien por un proceso de selección natural u otros mecanismos afines,[104] ha desembocado en ese organismo en el que todos los seres humanos nos reconocemos.

Pero el naturalismo, como ya se ha visto, tiene otra fuente enriquecedora desde el neopragmatismo americano, concretamente en la figura ya tratada de Richard Rorty. En efecto, la pretensión de Rorty, siguiendo en buena medida a su correligionario John Dewey, es darwinizar el conocimiento desde dos facetas principales. Como se recalcó en páginas anteriores, una faceta sería la propiamente naturalista, que iniciándose con Darwin, proseguiría, en sus líneas maestras, con William James, los ya citados Dewey, Kuhn y Quine, Hilary Putnam y Donald Davidson, y la otra cara de la moneda, que Rorty denomina idealismo romántico, se iniciaría con Nietzsche y seguiría con Heidegger, Sartre, Gadamer, Foucault y Derrida, como hitos más destacables (sintomáticamente, Rorty proclamará en su obra capital de 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, que los tres filósofos más significativos de los últimos tiempos serían Dewey, Wittgenstein y Heidegger).

En el contexto del positivismo lógico, hasta bien entrado el siglo XX,[105] la explicación científica se reducía al modelo hempeliano, denominado de cobertura legal, que tenía su área de aplicación no solamente en la ciencia natural

propiamente dicha, sino también en otras áreas, por ejemplo, de manera notable en la disciplina histórica.[106] Para los positivistas no había diferencias epistémicas entre ciencias humanas, o sea ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), y ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Toda descripción, o explicación (los términos son sinónimos en el contexto del positivismo lógico), eran resultado de derivaciones inductivas bajo la proyección general de leyes naturales que daban cobertura legal a condiciones iniciales que de este modo explicaban, es decir, describían, cualquier evento sea cual fuera su naturaleza.

De modo que la concepción de interpretación histórica propiciada fundamentalmente por Wilhelm Dilthey y, subsidiariamente, por Robin George Collingwood, entre tantos otros, que exigía una comprensión de la fenomenología implicada, frente a la explicación propiamente descriptivista desde la ciencia natural, quedaba descabalada desde el fisicalismo.[107] Pero no sucedía así desde la perspectiva psicologista, y todavía menos desde la sociologista y, por supuesto, y sobre todo, desde la biologista. Este «sobre todo» se refiere al hecho de que desde que la ciencia del comportamiento animal, o etología, se viera plenamente legitimada como ciencia —con la concesión en 1973 del Premio Nobel de Medicina a sus promotores Niko Tinbergen, Karl von Frisch y, especialmente, a Konrad Lorenz—, tanto el psicologismo como el sociologismo tienen una traducción específicamente

biológica imposible de circunvalar.[108] Es más, la etología condujo a la controvertida sociobiología[109] —donde la interpretación biológica de la sociología no tiene ya vuelta de hoja— y ya todavía más actualmente se llegó a la psicología evolucionista, donde la psicología ya es de suyo una mera derivación de la genética del comportamiento.[110]

Es verdad que tanto la sociobiología como su sucesora, la psicología evolucionista, no tendrían todavía el estatus científico de la etología, lo que no quiere decir que no hayan introducido, por así decirlo, una hermenéutica bioantropológica que está aquí para quedarse.

Por acortar una larga historia e ir directamente al grano, básicamente la idea nuclear de Émile Durkheim, que luego refinaron los sociólogos del conocimiento científico actual, es que las estructuras de la realidad que se «descubren» en las colectividades humanas (la occidental incluida) son una transposición de la estructura social existente.[111] Esta consideración queda, a su vez, reducida a la estructura mental cerebral pertinente, según las estipulaciones de Claude Lévi-Strauss. Y claro, esa estructura mental será parte del fenotipo de sus portadores. ¿Verdad o falsedad? Eso es lo de menos; lo de más es la naturalización implicada.

Ahora bien, ese fenotipo, a su vez, ¿a qué remite? Inextricablemente, a la interacción entre la dotación genética de los individuos y el medio en que esta dotación genética se instrumenta, incluido el medio histórico-social.

Es decir, por señalarlo por enésima vez, los genes nunca se pueden expresar fuera de un medio, en un vacío, y el medio, a su vez, nunca se puede percibir fuera de la dotación genética que propicia esa interacción. De este modo, por ejemplo, como ya hemos visto hasta la saciedad, los a priori kantianos tienen una traducción biológica inmediata, como la tienen los existenciarios heideggerianos. Pero la percepción filosófica, o humanista, de los últimos tiempos permite una traducción biológica del pensamiento humano, incluso del más sutil, mucho más precisa, algo que al parecer, como ya se ha aludido, a Rorty se le escapa por completo en su cruzada darwinizadora. Porque lo que hace Rorty, como ya se ha recalcado, es tratar de naturalizar la tradición que él llama idealismo romántico, pero algo muy distinto es dilucidar cómo esos autores considerados (Nietzsche, Heidegger, Sartre, Gadamer, Foucault y Derrida) completan, de un modo en principio insospechado, el marco naturalista a que se está haciendo referencia. Y aquí entraríamos ya, para finalizar, en el núcleo duro de nuestra propia idiosincrasia humana.

En efecto, cuando Martin Heidegger[112] insiste en que no hay hombre separadamente del mundo, ni mundo separadamente del hombre, y que «el hombre es un-ser-en-el-mundo» (algo que es-ahí, *Da-sein*), éste es un aserto básico, primigenio, de donde se derivaría todo conocimiento ulterior. Heidegger, entonces, está dando forma a la máxima biologista más básica, más elemental, o sea, para repetir

cansinamente una vez más, que el fenotipo es el resultado de la interacción del genotipo y el medio o, todavía mejor dicho, consecuencia de una entidad denominada genotipo-medio. De hecho, para Heidegger, su verdadero maestro *ab initio*, el fenomenólogo fundador Edmund Husserl, se atascó en una aporía fundamental, como es que el sujeto sea separable del mundo pero que al mismo tiempo el sujeto y el mundo se constituyan simultáneamente, como ocurre, se insiste, desde una consideración propiamente biológica. Y Heidegger estimó que la solución de Husserl, al contrario que la suya propia, no era nada satisfactoria.[113] Esta solución se basaba en distinguir el sujeto psicológico que participa en el mundo y el sujeto trascendental que constituye el mundo, base sobre la que se distingue la realidad del primero y la idealidad del segundo.

Pero la idea de Heidegger tiene rancio abolengo. Así, el historiador de las ideas Michael A. Gillespie enfatiza, al comentar la *Via dolorosa* que Hegel lleva a cabo en su *Fenomenología del espíritu*, que «la conciencia no se puede simplemente identificar con el sujeto, sino que más bien es un combinado de sujeto y objeto, esto es, algo en lo que espíritu y naturaleza aparecen siendo lo uno para lo otro».[114] De hecho, para Heidegger, la inclusión del hombre en su medio, en su mundo, comprende la totalidad del medio, la totalidad del mundo —pero del mundo como «forma»—,[115] lo que hace que el paralelismo con la biología vigente sea mucho más íntimo. El hombre, de entrada, percibe el mundo

a través de sí mismo, en el sentido de experienciar la utilidad del mundo para su supervivencia, de modo que los objetos del mundo se engranan unos con otros en una estrategia de supervivencia totalizadora. En los términos de Stephen Mulhall:

> Para empezar, para Heidegger no tiene sentido hablar de un equipamiento; lo que hace que un objeto [entidad] dado sea parte de un equipamiento es su ubicación en la totalidad del equipamiento. Esta ubicación va más allá de la simple pertenencia a otro equipamiento en el sentido en el que una pluma para escribir presupone una relación con la tinta, el papel secante, y la mesa si lo que se considera es un equipamiento para escribir.[116]

Lo pre-teórico y la biología darwiniana

Indudablemente, para Heidegger, y la mayor parte de sus intérpretes —exceptuando a Rorty, Mark Okrent y alguno más de la misma cuerda extrínsecamente pragmatista (especialmente Robert Brandom)—[117] una versión naturalizada de su pensamiento está fuera de lugar. Sin embargo existen problemas serios al respecto. Como ya se ha indicado, Husserl clasificó *Sein und Zeit* como un escrito meramente antropológico, y el mismo Heidegger, después de su giro (*Kehre*) hacia el ser, en detrimento del *Dasein*, llegó a calificar esa primera parte de su obra como antropológica, en cierta manera.[118] Es más, como especifica magistralmente Françoise Dastur,[119] esta problemática se centra ya en Kant:

> Para Kant, las metafísicas especiales que son la cosmología, la psicología y la teología pertenecen a la antropología, o sea que sólo una antropología filosófica puede fundamentar la metafísica. En *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger muestra que las tres cuestiones de la metafísica especial, ¿qué puedo conocer?, ¿cómo me debo comportar? y ¿qué puedo esperar? sólo tienen significado

> cuando las comprendemos como antinomias de la finitud del ser humano, lo que explica por qué se pueden aunar en una cuarta cuestión: ¿qué es el hombre?[120]

Prosigue Dastur:

> La metafísica por lo tanto sólo se puede anclar en la metafísica del Dasein, lo que quiere decir, como el mismo Kant reconoce en una carta a Marcus Herz, citada por Heidegger, que el problema de la fundamentación de la metafísica es en parte el problema de la metafísica de la metafísica, es decir, un problema meta-metafísico. Es más, en *Sein und Zeit*, la analítica del Dasein no está encaminada a sentar una base ontológica para la antropología; su propósito es establecer una ontología fundamental.[121]

Ahora bien, concluye Dastur, esa línea argumental, «[la] metafísica, que es siempre una metafísica de la vida, y por lo tanto *biologismo*, ve en el hombre únicamente un ser ya dado, pero el análisis existencial no considera al hombre como una realidad, sino como una posibilidad, como un ser que no es, que ha de ser»[122] (el subrayado no convencional es mío). En efecto, la pre-teoreticidad del *Dasein* y sus propiedades insondables, o existenciarias, constituyen la plataforma ineludible, y por lo tanto ontológica, a partir de la cual se puede estudiar todo lo demás, desde una proyección que ya sería óntica (es decir, derivada de lo ontológico). Si se prefiere el término, ese principio ontológico se conformaría en realidad en un metanaturalismo, en el sentido de que sin su consideración nada queda si no fundamentado por lo menos sí provisionalmente asentado, pero al mismo tiempo esa consideración no es de ninguna manera trascendente y es además experienciable, es decir, experimentable de un modo exclusivamente tácito.

En consecuencia, los existenciarios heideggerianos se remiten a características fenotípicas básicas del ser humano que estructuran todo su comportamiento y que serían indescriptibles (indefinibles) por su carácter originario, aunque «señalables» como hace el propio Heidegger (y explicita Wittgenstein, en un contexto análogo, hacia el final de su *Tractatus*). En efecto, el hombre en primera instancia, y como cualquier animal, divide el mundo entre lo que le es útil y lo que no,[123] y «cuida» de ese mundo útil del que depende su supervivencia. Pero el hombre, en contraposición al resto de los animales, teoriza en relativa profundidad (*Vorhandenheit*), cuando su instrumentación del mundo (*Zuhandenheit*) le falla. Desde la biología, el hombre es el animal teórico, es decir, que la teorización sería su característica adaptativa más genuina. Pero, filogenéticamente, lo teorizable como capacidad orgánica deriva de lo instintivo, lo que está en perfecta consonancia con la matización de Heidegger al respecto de que lo que está «ante los ojos» (*Vorhanden*) deriva, en última instancia, de lo que está «a la mano» (*Zuhanden*).

Todo ser vivo viene caracterizado por las adaptaciones que de refilón lo definen, es decir, la tipificación al respecto es un tanto difusa o flexible (la taxonomía propiamente darwinista se centra en estas caracterizaciones que nunca son contundentes). Y al hombre le singulariza esa teorización, que es, a su vez, una simulación de lo por venir a partir de lo ya acaecido, sencillamente porque para el

hombre «biológico» lo por venir en sus detalles no es una obviedad instintivamente previsible. Es decir, el hombre vive su temporalidad, y el hombre auténtico/realista la asume, en tanto en cuanto inevitablemente contempla su propio fin (como aparente disfunción biológica de su singularidad autoconsciente). El hombre inauténtico/instintivo, empero, se refugia en la costumbre, esto es, en un simulacro de instinto animal, en lo que él «no es», cosa que acarrea lo que Sartre muy apropiadamente denomina «mala fe», que no sería más que «querer estar donde no se puede estar», es decir, no asumir en toda su contingencia la propia condición, que no la propia naturaleza. Esta última de hecho no existe, en el sentido de que la adaptación humana por excelencia tiene una flexibilidad genética, hasta tal punto que su portador es biológicamente altamente versátil hasta el extremo de ser indefinible sin su historia no ya distante (filogenética) sino próxima (propiamente histórica).

De manera que, desde la biología, la falta de autenticidad es querer soslayar la disfunción aparejada a la función que supone la autoconciencia, función que se traduce en «verlas venir», desde una perspectiva tan concreta como transitoria que se denomina «yo». En consecuencia, la autenticidad es adaptativa en general, y evitarla lo puede ser a corto plazo por circunstancias meramente coyunturales. Porque sin disfunción aparejada no hay función. Y la función al respecto supone la libertad de elegir, o sea de optimizar mínimamente el propio comportamiento, situación que, por

lo ya estudiado, «desde el instinto» carece de sentido. Entonces, en los términos de Heidegger, uno, en su falta de autenticidad, se deja arrastrar por «los demás» (*das Man*), diluye su responsabilidad. En esencia, permítase la *boutade*, la falta de autenticidad sería una labor de equipo. Claro, esa responsabilidad es por la propia supervivencia que, por supuesto, nadie, ni nada, exige. Por eso, desde una óptica no trascendente, la autenticidad carece de cualquier tipo de connotación inefable, algo en lo que concurre, al menos el Heidegger de antes del *Kehre*. Es más, toda característica adaptativa es siempre un juego de funciones y disfunciones: cuando las primeras priman sobre las segundas, considerado el organismo en su globalidad, el carácter implicado sale adelante, si no, la selección natural lo irá eliminando, según las condiciones fisiológico-ambientales lo permitan,[124] porque una disfunción puede ser consecuencia colateral de una función más central.

Concretamente, en esa interacción genotipo-medio, parte fundamental de ese medio imaginado (que no necesariamente imaginario), y exclusivamente en el *Homo sapiens* —como ya de sobra se ha recalcado—, es el medio histórico, es decir, que el genotipo del hombre, además de determinarse en el espacio, se expresa, sobre todo, en el tiempo. Al ser la temporalidad parte de su ser intrínseco, que no naturaleza, que no tiene (se insiste también en esta particularidad) necesita su historia para sobrevivir; ésta es

parte crucial de su equipamiento, como pueda ser el agua para el pez. Como pertinentemente afirma B. Southgate:

> La Historia [...] hace al hombre capaz de construirse un mundo que le sirva en lo que se refiere a las necesidades de su existencia [...] Necesitamos saber quiénes somos, y qué estamos haciendo y por qué, al objeto de determinar dónde queremos ir [...] Para ser prácticos, el estudio histórico debe tener algún efecto sobre el futuro, debe facilitar, instrumentar, y dirigir el curso de los cambios futuros.[125]

Evidente. Y esta historia no sólo se hace con el tiempo sino con los demás: «ser con los demás» (*mitsein*) es para Heidegger otro existenciario consustancial.

Efectivamente, desde la genética, cualquier población animal, no ya humana, participa de un acervo genético. Todos compartimos una serie de genes, o, desde la biología más actual, son los genes los que nos comparten, los que nos crean transitoriamente. Todos estamos unidos por los genes, nos hallamos interpenetrados por los mismos; «ser con los demás» es, pues, la expresión más justa de esa supuesta realidad biológica subyacente y primaria (que Dawkins, por ejemplo, considera «evidente»).[126]

Por lo tanto, en la expresión de Dilthey, que posteriormente Husserl haría suya y que Heidegger asume, vivimos en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), el mundo «como lo vivimos» (*erlebt*) previo a cualquier interpretación reflexiva o análisis teórico. El mundo físico, lo demás, lo ajeno a la vida, es algo derivado aunque en cierto modo sea básico por esa dimensión interactiva a que se ha aludido (sea imaginada o imaginaria). Como tan perceptivamente implicara Vico en su momento (1725) —salvando las

distancias en el tiempo—, lo real para el hombre, lo comprensible, es su historia. En efecto, desde la biología humana, la historia percibida (pasada y futura) es la parte más importante de su acontecer presente, su plataforma estratégica adaptativa precisa de ese medio histórico para sobrevivir. Sobrevivir no es más que proyectarse históricamente de un modo adecuado, en el espíritu heideggeriano más ortodoxo.

En este sentido, desde el naturalismo más actual, tenemos un giro copernicano de la interpretación hempeliana, porque no es que las *Geisteswissenschaften* sean un caso particular de las *Naturwissenschaften*, sino absolutamente al revés:[127] un neo-animismo se impone indefectiblemente. El hombre interpreta, descubre, inventa, configura su medio a partir de su biología, lo potencia por medio de sus estructuras mentales, que propician sus estructuras sociales y por ende su cosmos. El hombre lo comprende todo de entrada, aunque luego tenga que matizar su comprensión dando vueltas de una manera banal, aunque no en vano, en un círculo hermenéutico.[128] La línea de Darwin y la de Heidegger confluyen en la temporalidad, en la historia. La historia queda así naturalizada (a pesar de Heidegger) y lo que es natural queda historizado (completamente en la línea de Darwin). Porque el hombre, el único ser vivo que se sepa que contempla su condición desde su autoconciencia, el único que se sepa que se asoma así a la *Lichtung*, al claro, a la ventana del ser, valgan las metáforas heideggerianas una

y otra vez, sólo puede contemplar desde su temporalidad, desde su historia.[129] Aunque, hay que subrayar, que todo organismo es el «único que se sepa» desde su plano taxonómico maestro (¿Reino? ¿Dominio? ¿Otra categorización?).

La hibridación posible y necesaria de Darwin y Heidegger

Pero la historia naturalizada, como se acaba de constatar con Southgate, no sólo guía al hombre en la disyuntiva de su supervivencia provisional, sino que además problematiza su existencia. Heidegger percibe enteramente esta tesitura, que desde luego constituye un complemento ineludible a la interpretación darwiniana de la existencia. Darwin nos hermana a todos, animales, plantas y seres humanos; pero en esa hermandad, el naturalista inglés, por no hablar de sus seguidores, no se sumerge suficientemente en las diferencias profundas que nos separan del resto de los seres vivos, precisamente porque el hombre es consciente de su propia existencia, y, por ende, de su historia personal y grupal. Heidegger, empero, marca la diferencia sin caer en la trampa de la trascendencia, aunque le espante el posibilismo naturalista.

En efecto, desde ángulos aparentemente distintos, tanto el campeón del positivismo lógico, Rudolf Carnap, como el mismo Heidegger, intentan superar la metafísica occidental, es decir, lo trascendente en Occidente. Carnap intenta

desacreditar la metafísica en general, sin matizaciones, y arremete contra ella sin contemplaciones, sobre todo contra Heidegger, en su famoso artículo de principios de la década de 1930, *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache* (*Superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje*). Heidegger, por su parte, quiere superar la metafísica occidental, que nace en algún momento durante la Grecia presocrática y se tipifica con Platón y Aristóteles.[130] El problema para Heidegger es que la historia de la metafísica occidental es la historia del olvido del ser, olvido que culmina en la obra de Nietzsche y se plasma en el triunfo de la tecnología actual, éxito especialmente sustanciado en el desarrollo de la informática.[131]

Pero, en primera instancia, ¿qué es el ser? Valga la pregunta una vez más desde una óptica naturalista, o quizá metanaturalista si se identifica el pre-concepto con algo preteorético. Y en segundo lugar, ¿por qué su olvido es lo peor que le puede pasar al hombre?

Para simplificar sin ánimo de trivializar, y como matiza Robert Bernasconi, tanto Hegel como Heidegger están de acuerdo en la traducción del denominado «tercer fragmento» de Parménides, donde se manifiesta que «el pensar y el ser son lo mismo».[132] Este ser al que Heidegger hace referencia se identifica con la preocupación leibniziana de «por qué hay algo en vez de nada». Y, por supuesto, la identificación con el pensar deriva de que sólo el hombre puede tener esa vivencia leibniziana. El ser sería entonces lo

más originario,[133] y se incardina en la autoconciencia humana precisamente como autoconciencia. Sin pretensión alguna de incurrir en «juegos de palabras» pretendidamente explicativos, el ser sería algo metaoriginario si lo originario es el *Dasein*; es más, seguramente ésa es la intención de Heidegger cuando le «enmienda la plana» a Sartre al respecto, en su *Carta sobre el humanismo*, de 1946. Esta autoconciencia es entonces el *da* (el lugar) del *sein* (del ser), o sea que el *Dasein* sería el claro (*Lichtung*), la ventana donde asoma el ser. Entonces, el «olvido del ser» (*Vergessenheit des Seins*) equivale al cierre de esa ventana, es decir, a la supresión de la autoconciencia, y cuando el ser se olvide del todo —a los efectos, ya casi— será cuando esa ventana se habrá cerrado y el hombre se habrá convertido de nuevo en un animal puro y duro.[134]

En efecto, para Heidegger, la historia del ser, que es la historia de la decadencia de lo humano, comienza con la historia del olvido del ser, que es la historia de la metafísica occidental, que es, al mismo tiempo, la historia de la ciencia y, sobre todo, la historia de la tecnología, porque para Heidegger, la esencia de la ciencia occidental es tecnológica.[135] Heidegger establece su crítica en cuestión en lo que se denomina su segundo período, después del giro (*Kehre*). Posiblemente el punto de inflexión entre el primer y el segundo período sea su intervención de 1935, sobre *El origen de la obra de arte*[136] (que luego se publicaría en 1950). El lenguaje de Heidegger cambia entonces en buena medida

y la labor interpretativa exige un esfuerzo que ha desanimado a muchos. Desánimo que como ejemplo curioso le ha afectado al ya difunto Rorty de manera notable, pues éste compara el segundo período de Heidegger con el primero de Wittgenstein, en donde ambos suscribirían el «mito del fundamento» (el lenguaje para Wittgenstein y el ser para Heidegger). Derrida, por su parte y como es bien sabido, también critica la nostalgia de la presencia del ser en Heidegger. A veces, claro está, Heidegger es menos críptico, y lo que no tiene vuelta de hoja —a pesar de críticas y malentendidos— es que el autor alemán piensa que la tecnología nos ha convertido a todos en ganado, en bienes de consumo homologables a cualquier otro tipo de mercancía (en este contexto, el más que execrable exterminio de judíos en Alemania adquiere pleno significado, que no sentido, como el mismo Heidegger enfatiza aunque sea de un modo desgraciadamente un tanto tibio). Antes, en la larga era pre-ilustrada quizá fuéramos ganado de los poderosos en la práctica, aunque no en teoría, en la línea del título de ese conocido catecismo decimonónico: *Alfalfa espiritual para los borregos de Cristo*. En efecto, el, en ciertos casos, paternalismo benevolente de los poderosos hacia los infelices bajo su dominio convertía a éstos en algo así como subnormales que había que cuidar mientras su trabajo para el amo fuera rentable. Con la revolución burguesa, la ilustración y la biologización del mundo, todos nos convertimos, empero, en ganado de todos.

El problema, como veíamos, asistidos por el texto de Sloterdijk antes comentado, es que, para los «nuevos ganaderos», la benevolencia ya no viene sancionada por ideas conectadas con un «más allá» retribuyente.

Siguiendo a George Pattison, Heidegger no pretende con su crítica dárselas ni de poeta, ni de místico, ni de ecologista profundo.[137] Simplemente, el fenomenólogo alemán intenta comunicar a su manera, en ese lenguaje tan matizado como de difícil traducción al lenguaje cotidiano (en su fondo más que en su forma porque su mismo lenguaje es «cotidiano») que el hombre se pierde a sí mismo con el desarrollo de la tecnología mal concebida, como es el caso casi desde siempre, aunque su posible reencuentro consigo mismo en un futuro lejano no esté descartado.

Sin embargo, desde el lenguaje de la biología darwiniana, la preocupación heideggeriana es mucho más sencilla de esclarecer, por lo menos en lo que se refiere a la Némesis humana. Ya se ha visto que el hombre posee la adaptación que le sostiene porque habita en un medio complejo en que una respuesta automática, o instintiva, no basta para su supervivencia.[138] Ahora bien, como también ya se ha discernido, el hombre con la tecnociencia está homogeneizando su medio, lo está reconstruyendo de tal suerte que la adaptación que le hace, y que le hizo, está resultando obsoleta.[139] Y es que todo organismo, especialmente el hombre, claro está, quiere eliminar incertidumbres en su existencia; ése es, en efecto, el

cometido último de la tecnociencia; de ahí la homogeneización del medio humano que trae como resultado.

Cuando Heidegger manifiesta, un tanto subrepticiamente, que «la ciencia no piensa», la denostación es hacia el supuesto pseudopensamiento científico-técnico que supone un autoaniquilamiento con el tiempo del hombre como ser autoconsciente. Incidentalmente, esta idea es, en su germen, la preocupación rouseauniana sobre la esencia del bienestar humano, que también viene a frustrar si no la tecnología, de escaso desarrollo relativo en tiempos del ilustrado galo, sí la metafísica occidental (la ciencia).[140] La fórmula es «volver atrás» pero con el beneficio de la historia. ¿Y cómo? En la tesitura heideggeriana, se vuelve atrás cuestionando lo más obvio, lo que es más evidente en nuestra existencia, tan evidente que nuestra familiaridad con ello nos impide percibirlo. Y lo evidente y lo obvio, por familiar, sólo se puede detectar conscientemente para Heidegger pensando poéticamente. La tarea sería fundir el arte, que no tendría un utilitarismo de base, con la ciencia y la tecnología, que quedarían así relegadas no a cambiar el paisaje propiamente humano sino a mantenerlo. Por ejemplo, el río fluye a través del molino, que es algo artesanal, pero se transforma tecnológicamente (para mal), y con ello el paisaje, en una presa hidráulica, que devasta el paisaje primigenio. Incidentalmente, como también se ha indicado, la interpretación más «a ras de tierra» del arte desde el

naturalismo actual convertiría a este último en una generalización de la función del plumaje del macho del pavo real.[141] En otras palabras, el arte no es inefable sino parte de lo natural. Otra interpretación, que reconciliaría a Darwin con Heidegger, sería la consideración del arte como intuición, es decir, como instinto de supervivencia desde la «irracionalidad», en el sentido no peyorativo del término, que se predica, por ejemplo, en Barrett.[142]

En síntesis, desde la perspectiva heideggeriana habría que dignificar con el arte, la ciencia y la tecnología. Es decir, en el lenguaje de Timothy Clark,[143] habría que desfamiliarizar nuestro contexto de siempre, desinstalándonos de «nuestro» mundo, de lo que, en efecto, nunca ha llegado a ser «nuestra casa». Esto es para Heidegger hacer historia profunda (*Geschichte*); se trata, pues, de descubrir los hitos del olvido del ser, las inflexiones históricas que nos han conducido a la situación actual para así tomar conciencia de la situación. Es decir, para Heidegger, dichos hitos metafísicamente malignos serían la traducción «produccionista» de lo griego a lo romano, la emergencia del cristianismo y el dios tecnológico aparejado que se plasma especialmente en la tesitura protestante (Weber), y, finalmente, la dictadura cartesiana del sujeto, donde el ser ya estaría en una situación de «caída libre». La actualidad, empero, se habría encaminado a la corrupción de la ciencia y la tecnología con el instinto, lo que ha desembocado, por ejemplo, en la

barbarie devastadora del nazismo[144] y en la monstruosidad del estalinismo (para Heidegger todavía peor, si cabe).

¿Cómo se llevaría entonces a cabo una posible «regeneración» en términos naturalistas? Ahí Darwin también llega, así como el naturalismo[145] que apadrina. Obtusamente, la evolución sigue su camino errático y no entiende ni de «olvidos» ni de «recuerdos» del ser. La evolución «no trabaja» a favor de ningún organismo. Desde la perspectiva Heideggeriana, como desde la de Rousseau, habría que retroceder en la historia hasta el momento en que se inicia el susodicho pensamiento metafísico destructor de la idea del ser, habría que parar la historia en ese punto y redirigirla por derroteros desde luego no ajenos a la selección natural. Ahí está la cuestión. Una idea muy extendida, pero tan descabellada como absurda desde el naturalismo, es que la selección cultural se opone a sí misma. Desde el naturalismo, lo cultural es parte de lo natural, no su alternativa, caiga el socioantropólogo que caiga.

La supervivencia en el proceso evolutivo no sólo es errática, sino también oportunista. Desde esta proyección, dicho con brutalidad metafísica, el hombre salió de una animalidad anterior por casualidad biológica, y volverá a esa misma animalidad no ya por azar, sino por necesidad asimismo biológica,[146] a no ser que «elija», mediante la adaptación que lo singulariza, «mantenerse», mediante lo que en genética de poblaciones se denomina «selección

estabilizante», que no es más que otra de las manifestaciones de la selección natural.

Heidegger quizá tiene la clave de lo que más nos conviene, que es sobre lo que actuaría la selección natural en nuestro caso, que es el caso del «verlas venir» como estipula ese pensador judío,[147] profundo admirador de Heidegger, «a pesar de los pesares», que es George Steiner. Heidegger, como Hegel, desearía que la autoconciencia fuera simplemente un estadio provisional, no ya en su camino hacia el espíritu absoluto, sino hacia el *Ereignis*, el evento de tener conciencia del ser, y luego hacia la serenidad, hacia una especie de nirvana desprovisto de toda trascendencia, hacia la *Gelassenheit*. Éste sería si no un «final feliz» para la historia del hombre occidental dominador, sí la mejor estrategia de supervivencia de lo humano. El otro final, el del olvido del ser sería, empero, el auténtico final de la historia, pero no por siempre jamás. Especifiquemos. La cuestión que plantea Francis Fukuyama con su ya archiconocido «final de la historia» es una frivolidad, comparativamente. En efecto, la situación supuesta por el autor americano-nipón no deja de reflejar lo que meramente se traduciría, según el contexto de lo que se afirma en estas páginas, en un «compás de espera». La dinámica biológica esperable sería en su lugar la de un retorno eterno: salir del instinto, entrar en la autoconciencia, vuelta al instinto, y así quizá sucesivamente pero sin una garantía programada, por así decirlo. Simplemente, se incurre en un juego de azar y

necesidad en el que el retorno eterno sería, seguramente, el mejor de los casos posibles si no hubiera selección natural que lo evite, si no ahora quizá en un futuro, o como diría Heidegger, «dentro de mil años» (que, incidentalmente, es lo que en principio iba a durar el tercer *Reich*).

No deja de ser sintomático, y hasta cierto punto paradójico, que el nivel de autoconciencia del ser humano,[148] medido por la cantidad de conexiones neuronales, sea el máximo en la práctica de lo que se conoce como «meditación trascendental», que sería una especie de equivalencia oriental de la *Gelassenheit* (serenidad) heideggeriana explicada por la ciencia. Tampoco deja de ser sugerente que la patología depresiva en el ser humano suponga, asimismo, un exceso de conexiones neuronales —un exceso de percepción del «yo»— equiparable al de la meditación trascendental, lo que parecería implicar algo así como una «noche oscura» a lo Juan de la Cruz, previa al alcance del nirvana, según los orientales, o a la visión de Dios según la tradición occidental. Qué más se puede decir.

Dejémoslo, pues, aquí.

Bibliografía citada

ACKERMAN, J. M., D. T. KENRICK y M. SCHALLER (2007), «Is friendship akin to kinship?», en *Evolution and Human Behavior*, 28, págs. 365-374.

ACKERMANN, R. R. y R. J. SMITH (2007), «The Macroevolution of our Ancient Lineage: What we know (or think we know) about early hominid diversity», en *Evolutionary Biology*, 34, págs. 72-85.

ALDEMANN, H. (1978), «Heidegger's critique of science and technology», en *Heidegger and Modern Philosophy: Critical essays*, M. Murray (ed.), Yale University Press (New Haven y Londres), págs. 35-50.

ALTER, S. G. (2007), «Darwin and the linguists: The coevolution of mind and language, Part 1. Problematic friends», en *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 38, págs. 573-584.

ANDERSON, B. C. (2007), *Democratic Capitalism and its Discontents*. ISI Books (Wilmington, Del.).

ANDERSON, E. (1999), «What is the Point of Equality?», en *Ethics*, 109, págs. 287-337.

ANKERSMIT, F. (1994), *History and Tropology: The rise and fall of metaphor*. University of California Press.

ARNOLD, D. (1996), *The Problem of Nature: Environment, culture and European expansion*. Blackwell (Oxford).

AYALA, F. J. (2007), *Darwin's Gift to Science and Religion*. Joseph Henry Press (Washington, D. C.).

BADIOU, A. (2005), «The adventure of French philosophy», en *New Left Review*, 35, págs. 67-77.

BAKKER, DE E. (2007), «Integrity and cynicism: possibilities and constraints of moral communication», en *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 20, págs. 119-136.

BAMMÉ, A . (2004), *Science Wars: Von der akademischen zur postakademischen Wissenschaft*. Campus (Nueva York, Frankfurt).

BARKER, G. (2006), *The Agricultural Revolution in Prehistory: Why did foragers become farmers?* Oxford University Press (Oxford, Nueva York).

BARLOW, N. (ed.) (1933), *Charles Darwin's Diary of the Voyage of H. M. S. Beagle*. Cambridge University Press (Cambridge).

BARNES, A. (1998), *Seeing Through Self-Deception*. Cambridge University Press (Cambridge).

BARON-COHEN, S. (1997), *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. The MIT Press (Cambridge, Mass).

BARON-COHEN, S. (2003), *The Essential Difference: The truth about the male and female brain*. Basic Books (Nueva York).

BARRETT, W. (1958), *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. Greenwood Press (Westport, Connecticut).

BARRINGTON, M. Jr. (1966), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Beacon Press: Boston (Mass.).

BARRY, B. (1995), *Justice as Impartiality*. Clarendon Press (Oxford).

BARRY, B. (2000), *Culture and Equality*. Polity (Oxford).

BEER, G. (1983), *Darwin's Plots: Evolutionary narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century fiction*. Routledge (Londres).

BEHLER, E. (1991), *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford University Press (Palo Alto).

BERNASCONI, R. (1985), *The Question of Language in Heidegger's History of Being*. Humanities Press Inc. (Nueva Jersey).

BIRD, A. (1998), *Philosophy of Science*. McGill-Queen's University Press (Londres).

BOLENDER, J. (2007), «Prehistoric cognition by description: A Russellian approach to the upper Palaeolithic», en *Biology and Philosophy*, 22, págs. 383-399.

BORGMANN, A. (1978), «Heidegger and symbolic logic», en *Heidegger and Modern Philosophy: Critical essays*, M. Murray (ed.), Yale University Press (New Haven y Londres), págs. 3-22.

BOURDIEU, P. (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Editions de Minuit (París).

BOWLER, P. J. (1983), *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian evolution theories in the decades around 1900*. The Johns Hopkins University Press (Baltimore y Londres).

BOWLER, P. J. (1986), *Theories of Human Evolution: A century of debate, 1844-1944*. The Johns Hopkins University Press (Londres y Baltimore).

BOWLER, P. J. (2007), *Monkey Trials and Gorilla Sermons: Evolution and Christianity from Darwin to Intelligent Design*. Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

BOYD, R. y P. J. RICHERSON (1985), *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago Press

(Chicago).

BRABEN, D. W. (2008), *Scientific Freedom: The elixir of civilization.* Wiley-Interscience. Hoboken (Nueva Jersey).

BRANDOM, R. B. (ed.) (2000), *Rorty and his Critics.* Blackwell (Oxford).

BRANDOM, R. B. (2002), *Tales of the Mighty Dead.* Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

BRANDON, R. (1992), «Heidegger's categories in Being and Time», en *Heidegger: A critical reader.* H. L. Dreyfus y H. (eds.). Blackwell (Oxford), págs. 45-64.

BRINK, D. O. (2007), «The autonomy of ethics», en *The Cambridge Companion to Atheism.* M. Martin, (ed.). Cambridge University Press (Cambridge), págs. 149-165.

BRITTON, K. (1971), *Philosophy and the Meaning of Life.* Cambridge University Press (Cambridge).

BROWN, J. R. (2001), *Who rules in Science: An opinionated guide to the science wars.* Harvard University Press. University of Chicago Press (Chicago).

BROWN, J. R. (2006), «The Promise and Perils of Thought Experiments», en *Interchange*, 37, págs. 63-75.

BROWNE, J. (1995), *Charles Darwin: Voyaging. Volume I of a biography.* Jonathan Cape (Londres).

BROWNE, J. (2002), *Charles Darwin: The power of place. Volume II of a biography.* Jonathan Cape (Londres).

BRUNNANDER, B. (2007), «What is natural selection?», en *Biology and Philosophy*, 22, págs. 231-246.

BUCHDAHL, G. (2005), *The sociology of knowledge.* Pergamon Press, Elsevier (Amsterdam).

BUENO DE MESQUITA, B. (2006), «Game theory, political economy, and the evolving study of war and peace», en *American Political Science Review*, 100, págs. 637-642.

BULBULIA, J. (2004), «The cognitive and evolutionary psychology of religion», en *Biology and Philosophy*, 19, págs. 655-686.

BULLER, D. (2005), *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature.* MIT Press (Cambridge, Mass.).

BUNGE, M. (1986), *Intuición y razón.* Tecnos (Madrid).

BURKHARDT Jr, R.W. (2005), *Patterns of Behaviour: Konrad Lorenz, Niko Tinbergen and the founding of Ethology.* University of Chicago Press (Chicago).

CALLEBAUT, W. (2005), «Again, what the philosophy of biology is not», en *Acta Biotheoretica*, 53, págs. 93-122.

CALVIN, W. H. (2002), *A Brain for all Seasons: Human evolution and abrupt climate change.* University of Chicago Press (Chicago).

CAMPBELL, A. K. y S. B. Matthews (2005), «Darwin's illness revealed», en *Postgraduate Medical Journal*, 81, págs. 248-251.

CAPUTO, J. (1986, 2.ª ed.), *The Mystical Element in Heidegger's Thought.* Fordham University Press (Nueva York).

CARR, K. L. (1992), *The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century responses to meaninglessness.* SUNY (Nueva York).

CARTER, A. (1988), *The Philosophical Foundations of Property Rights.* Harvester, Wheatsheaf (Londres).

CASTRODEZA, C. (1988ª), *Teoría histórica de la selección natural.* Alhambra (Madrid).

CASTRODEZA, C. (1988[b]), *Ortodoxia darwiniana y progreso biológico.* Alianza Universidad (Madrid).

CASTRODEZA, C. (1996), «The ultimate epistemological consequences of the Darwinian conception», en

Spanish Studies in the Philosophy of Science, G. Munevar (ed.), págs. 153-178.

CASTRODEZA, C. (1998[a]), «Naturalismo biológico», en *Filosofía actual de la ciencia*, P. F. Martínez Freire (ed.), Suplemento 3 de *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, págs. 81-94.

CASTRODEZA, C. (1998[b]), «El naturalismo biológico de Kuhn», en ERC en *Los filósofos y la biología. Thémata*, 20, págs. 219-228.

CASTRODEZA, C. (1999), *Razón biológica: la base evolucionista del pensamiento*. Minerva (Madrid).

CASTRODEZA, C. (2000), «La realidad de las dos culturas como base del mito del relativismo cultural: un enfoque bioantropológico», en *ÉNDOXA*, 12, págs. 485-520.

CASTRODEZA, C. (2003[a]), *La marsopa de Heidegger: el lugar de la ciencia en la cultura actual*. Dykinson (Madrid).

CASTRODEZA, C. (2003[b]), *Los límites de la historia natural: hacia una nueva biología del conocimiento*. Akal (Madrid).

CASTRODEZA, C. (2007), *Nihilismo y supervivencia: una expresión naturalista de lo Inefable*. Trotta (Madrid).

CHAUMONT, F. (2004), *Lacan: La loi, le sujet, la jouissance*. Michalon (París).

CHRISTIANO, T. (1996), *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Westview (Boulder, Colo.).

CLARK, I. (2005), *Legitimacy in International Society*. Oxford University Press (Oxford y Nueva York).

CLARK, T. (2002), «The Earth: Heidegger's non-foundational thinking», en *Martin Heidegger*. Routledge (Londres y Nueva York), págs. 51-58.

COLLIE, M. (1988), *Henry Maudsley, Victorian Psychiatrist: A Bibliographical Study*. St Paul's Bibliographies (Winchester).

COLLINS, H. M. (1985), *Changing Order: Replication and induction in scientific practice*. Sage (Londres).

COLLINS, H. M. y T. PINCH (1998), *The Golem at large: What you should know about technology*. Cambridge University Press (Cambridge).

COLLINS, R. (1975), *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. Academic Press (Nueva York).

COLLINS, R. (1998), *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Belknap Press of Harvard University (Cambridge, Mass.).

COLP, R. Jr (1977), *To be an Invalid: The illness of Charles Darwin*. Chicago University Press (Chicago).

CONWAY MORRIS, S. (2003), *Life's Solution: Inevitable humans in a Lonely Universe*. Cambridge University Press (Cambridge).

CORDES, C. y C. SCHUBERT (2007), «Toward a naturalistic foundation of the social contract», en *Constitutional Political Economy*, 18, págs. 35-62.

COSGRAVE, S. (2005), *Survival of the Fattest: The key to human brain evolution*. World Scientific Publishung Co. (Singapur).

COX, C. (1999), *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. University of California Press.

COYLE, D. (2007), *The Soulful Science: What economists really do and why it matters*. Princeton University Press (Princeton y Oxford).

CROOK, P. (2007), *Darwin's Coat-tails: Essays on Social Darwinism*. Peter Lang (Nueva York).

CUNNINGHAM, G. (1999), «Religion and Magic», en *Approaches and theories*. New York University Press (Nueva York).

CURTIS, M. (ed.), (2008), *The Great Political Theories: A comprehensive selection of the crucial ideas in political philosophy from Plato and Aristotle to Locke and Montesquieu.* Harper Collins (Nueva York).

DAHRENDORF, R. (2008, 2.ª ed.), *The Modern Social Conflict: The politics of liberty.* Transaction Publishers (New Brunswick, N. J.).

DAHL, R. (1989), *Democracy and Its Critics.* Yale University Press (New Haven).

D'AMICO, R. (1999), *Contemporary Continental Philosophy.* Westview (Boulder, Colorado).

DARDEN, L. (2006), *Reasoning in Biological Discoveries: Essays on mechanisms, interfield relations, and anomaly resolution.* Cambridge University Press (Nueva York).

DARWIN, C. (1862), *On the Various Contrivances by which British and Foreign Orchids are Fertilized by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing.* John Murray (Londres).

DASTUR, F. (2000), «The critique of anthropologism in Heidegger's thought», en *Appropriating Heidegger.* J. E. Faulconer y M. A. Wrathall (eds.). Cambridge University Press (Cambridge), págs. 119-134.

DASTUR, F. (2003), *Heidegger et la Question Anthropologique.* Editions Peeters (Lovaina).

DAVIES, M. L. (2006), *Historics: Why history dominates contemporary society.* Routledge (Abingdon).

DAWKINS, R. (1976, 1.ª ed.), *The Selfish Gene.* Oxford University Press (Oxford).

DAWKINS, R. (1999, 2.ª ed.), *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene.* Oxford University Press (Oxford).

DAWSON, G. (2007), *Darwin, Literature and Victorian Respectability.* Cambridge University Press

(Cambridge).

DeNault, L. K. y McFarlane, D. A. (1995), «Reciprocal altruism between male vampire bats», en *Desmodus rotundis. Animal Behavior*, 49, págs. 855-856.

Dennett, D. C. (1995), *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the meanings of life*. Simon & Schuster, (Nueva York).

Derricourt, R. (2005), «Getting "Out of Africa": Sea crossings, land crossings and culture in the hominid migrations», en *Journal of World Prehistory*, 19, págs. 119-132.

Desmond, A., J. Moore y J. Browne (2007), *Charles Darwin*. A. Martínez Riu (tr.). Herder (Barcelona, 2008).

Diamond, J. (2005), *Collapse: How societies choose to fail or succeed*. Viking Books (Nueva York).

Dienstag, J. F. (2006), *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton University Press (Princeton y Oxford).

Dijksterhuis, E. J. (1950), *The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton*. Princeton University Press (Princeton, 1986).

Dosquet, E. (2007), «L'image de l' État Social Allemand sous la République de Weimar», en *De la recherche d'une légitimité (1919-1933)*. Tesis Doctoral (Université Panthéon-Sorbonne, París).

Downes, S. M. (2005), «Pushing pluralism in the biology of human behaviour», en *Metascience*, 14, págs. 269-271.

Downes, S. M. (2006), «From philosophy of biology to social philosophy», en *Biology and Philosophy*, 21, págs. 299-307.

Downes, S. M. (2007), «Life after Evolutionary Psychology», en *Metascience*, 16, págs. 1-5.

DRAY, H. (1964), *Philosophy of History*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs (Nueva Jersey).
DUNBAR, R. (1996), *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Faber & Faber (Londres).
DUNBAR, R. (1998), «The social brain hypothesis», en *Evolutionary Anthropology*, 6, págs. 178-190.
DWORKIN, R. (1979, 2.ª ed.), *Taking Rights Seriously*. Duckworth (Londres).
ELSTER, J. (2007), *Explaining Social Behavior: More nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge University Press (Cambridge).
EPPLEY, S. M. y L. K. JESSON (2008), «Moving to mate: The evolution of separate and combined sexes in multicellular organisms», en *Journal of Evolutionary Biology*, 21, págs. 727-736.
ERIBON, D. (1992), «Faut-il brûler Dumézil?», en *Mythologie, science et politique*. Flammarion (París).
FAGAN, M. B. (2007), «Wallace, Darwin, and the practice of natural history», en *Journal of the History of Biology*, 40, págs. 601-635.
FARA, P. (2002), *Newton: The making of a genius*. Pan Macmillan (Londres).
FEYERABEND, P. (1970), «Consolations for the specialist», en *Criticism and the Growth of Knowledge*. I. Lakatos y A. Musgrave (eds.). Cambridge University Press (Cambridge), págs. 197-230.
FINE, A. (2001), «The Scientific Image: Twenty Years Later», en *Philosophical Studies*, 106, págs. 107-122.
FIRTH, R. (2002), «Man and Culture», en *An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. Routledge (Londres).
FITZGERALD, M. (2004), *Autism and Creativity: Is there a link between autism in men and exceptional ability?* Brunner-Routledge (Nueva York).

FONTANA, B. (ed.), (2007), *The Invention of the Modern Republic.* Publicaciones de la Universidad de Lausanne (Suiza).

FÓTI, V. (1992), *Heidegger and the Poets: Poesis, Sophia, Techne.* Humanities Press (Nueva Jersey).

FOX KELLER, E. (2002), *Making Sense of Life: Explaining biological development with models, metaphors, and machines.* Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

FRANK, M. (1989), *What is Neostructuralism*, S. Wilke and R. Gray (trs.). University of Minnesota Press (Minneapolis).

FREEMAN, D. (1998), *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A historical analysis of her Samoan research.* Westview (Oxford, 1999).

FREEMAN, V. (2006), *The poetization of metaphors in the work of Novalis.* Peter Lang (Oxford, Nueva York).

FRIEDMAN, M. (1962), *Capitalism and Freedom.* University of Chicago Press (Chicago).

FRIEDMAN, M. (2001), *Dynamics of reason: The 1999 Kant lectures at Stanford University.* CSLI Publications (Standford, California).

FROST, S. (2008), *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian reflections on Ethics and Politics.* Stanford University Press (Palo Alto).

FULLER, S. (2007), *Science vs. Religion: Intelligent Design and the problem of evolution.* Polity (Oxford).

GAUKROGER, S. (2001), *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy.* Cambridge University Press (Cambridge).

GELL-MANN, M. (1994), *El quark y el jaguar: aventuras en lo simple y lo complejo.* A.García y R. Pastor (trs.). Tusquets (Barcelona, 1998).

GELLNER, E. (1988), *El arado, la espada y el libro: la estructura de la historia humana.* A. Scherp (tr.). Fondo de Cultura Económica (México, 1992).

GIBERSON, K. y M. ARTIGAS (2007), *Oracles of Science: Celebrity scientists versus God and religion.* Oxford University Press (Nueva York).

GIFFORD Jr, A. (2002), «The evolution of the social contract», en *Constitutional Political Economy*, 13, págs. 361- 379.

GILBERT, D. (2006), *Stumbling on Happiness.* A. A. Kopf (Nueva York).

GILLESPIE, M. A. (1984), *Hegel, Heidegger, and the Ground of History.* The University of Chicago Press (Chicago).

GLAZEBROOK, T. (2000), *Heidegger's Philosophy of Science.* Fordham University Press (Nueva York).

GLENN, H. P. (2000), *Legal Traditions of the World.* Oxford University Press (Oxford).

GLICK, T. F. (ed.) (1974), *The Comparative Reception of Darwinism.* University of Texas Press (Austin y Londres).

GLICK, T. F. (1992), «The Darwinologists», en *Biology and Philosophy*, 7, págs. 507-510.

GOODHEART, E. (2007), *Darwinian Misadventures in the Humanities.* Transaction Publishers (New Brunswick, N. J.).

GOODMAN, A. H. y T. L. LEATHERMAN (eds.) (1998), *Building a New Biocultural Synthesis: Political-economic perspectives on human biology.* University of Michigan Press (Ann Arbor).

GOULD, S. J. (1977), *Ontogeny and Phylogeny.* The Belknap Press of Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

Gould, S. J. (1991), «Exaptation: A crucial tool for Evolutionary Psychology», en *Journal of Social Issues*, 47, págs. 43-65.
Gould, S. J. y E. S. Vrba (1982), «Exaptation – a missing term in the science of form», en *Paleobiology*, 8, págs. 4-15.
Grandin, T. (2006), *Animals in Translation: Using the mysteries of autism to decode animal behavior.* Harcourt (Orlando).
Grant, E. (1996), *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts.* Cambridge University Press (Cambridge).
Graves, L., B. L. Horan y A. Rosenberg: (1999), «Is Indeterminism the Source of the Statistical Character of Evolutionary Theory?», en *Philosophy of Science*, 66, págs. 140-157.
Greene, J. (1999), «Reflections on Ernst Mayr's», en *This is Biology. Biology and Philosophy*, 14, págs. 103-116.
Greenfield, S. (2000), *The private Life of the Brain.* Allen Lane (Londres).
Greenfield, S. (2008), *ID: The quest for identity in the 21st century.* Sceptre (Londres).
Grene, M. y D. Depew (2004), *The Philosophy of Biology: An episodic history.* Cambridge University Press (Cambridge).
Greshoff, R. y U. Shimank (eds.) (2006), *Integrative Sozialtheorie? Esser-Luhmann-Weber.* VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GMBH (Wiesbaden).
Griffiths, P. E. (2006), «Recent work on the evolution of culture», en *Metascience*, 15, págs. 265-270.
Gruber, J. W. (1960), *A Conscience in Conflict: The Life of St. George Jackson Mivart.* Columbia University Press

(Nueva York).
GUERMÈS, S. (2006), *La Religion de Zola: Naturalisme et déchristianisation*. Champion (París).
HAACK, S. (2003), *Defending Science – Within Reason: Between scientism and cynicism*. Prometheus Books (Amherst).
HAMILTON, W. D. (1963), «The evolution of altruistic behaviour», en *The American Naturalist*, 97, págs. 354-356.
HAMPTON, J. (1997), *Political Philosophy*. Westview Press (Boulder, Colo.).
HARDIN, R. (1995), *One for all: The logic of group conflict*. Princeton University Press (Princeton, Nueva Jersey).
HARRISON, P. (2008), *The Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge University Press (Cambridge).
HARRISON, R. (1993), *Democracy*. Routledge (Londres).
HAYLES, N. K. (1990), «Literature and Science», en *Encyclopedia of Literature and Criticism*. M. Coyle (ed.). Routledge (Londres), págs. 1068-1081.
HECHT, M. (2007), *The Happiness Myth: Why what we think is right is wrong*. Harper (San Francisco).
HEIDEGGER, M. (1929), *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, finitude, solitude*. W. McNeill y N. Walter, (trs.). Indiana University Press (Bloomington, 1995).
HEIDEGGER, M. (1930), «The Essence of Truth», en *Basic Writings*. D. Farrell Krell (ed.). Routledge y Kegan Paul (Londres, 1978), págs. 117-141.
HEISENBERG, W. (1955), *La imagen de la naturaleza en la física actual*. G. Ferraté, (tr.). Orbis (Barcelona, 1985).
HEKMAN, S. J. (2001), *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*. Cambridge University Press (Cambridge).

HEMPEL, C. (1959), «The function of general laws in history», en *Theories of History*. P. Gardiner (ed.). Free Press of Glencoe, Inc. (Nueva York).

HOBSON, R. P. (2006), «Foundations for Self-awareness», en *An exploration through autism*. Blackwell (Boston, Mass., Oxford).

HOMER-DIXON, T. (2006), *The Upside of Down: Catastrophe, creativity and the renewal of civilization*. Random House (Canada).

HORROBIN, D. (2001), *The Madness of Adam and Eve: How schizophrenia shaped humanity*. Corgi Books (Londres, 2002).

HORTON, R. (1993), *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science*. Cambridge University Press (Cambridge y Nueva York).

HOURDEQUIN, M. (2007), «Should darwinians be moral skeptics?» *Metascience*, 16, págs. 315-319.

HULL, D. (1973), *Darwin and his Critics*. Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

HULL, D. (2005), «Deconstructing Darwin: Evolutionary Theory in context», en *Journal of the History of Biology*, 38, págs. 137-152.

HUMMEL, R. P. (2008, 5.ª ed.), *The Bureaucratic Experience: The post-modern challenge*. M. E. Sharpe (Armonk, Nueva York).

HUMPHREY, N. (1999/1998), «Cave Art, Autism and the Evolution of the Human Mind», en *Journal of Consciousness Studies*, 6, págs. 116-143/*Cambridge Archaeological Journal*, 8, págs. 165-191.

HYMAN, G. (2007), «Atheism in modern history», en *The Cambridge Companion to Atheism*. M. Martin (ed.), Cambridge University Press (Cambridge), págs. 27-46.

JABLONKA, E. y M. J. LAMB (2005), *Evolution in four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Bahavioral and Symbolic Variation in the History of Life*. MIT Press (Mass.).

JANIK, A. (1989), *Style, Politics and the Future of Philosophy. Boston Studies in the Philosophy of Science*, 114.

JENKINS, K. (1997), *The Postmodern History Reader*. Routledge (Londres).

JOHNSON, C. N. (2007), «The Preface to Darwin's Origin of Species: The curious history of the "Historical Sketch"», en *Journal of the History of Biology*, 40, págs. 529-556.

JOYCE, R. (2006), *The Evolution of Morality*. MIT Press (Cambridge, Mass.).

KAISER, C. B. (2007), *Toward a Theology of Scientific Endeavour: The descent of science*. Ashgate (Aldershot).

KELLY, J. N. D. (1986), *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford University Press (Oxford y Nueva York).

KENNETT, D. J. y B. WINTERHALDER (eds.) (2006), *Behavioral ecology and the transition to agriculture*. California University Press (Berkeley).

KERKHOVE, VAN B. (2006), «Mathematical naturalism: Origins, guises, and prospects», en *Foundations of Science*, 11, págs. 5-39.

KERMODE, F. (1999), «Complicated Detours», en *Review of Darwin's Worms.*A. Phillips (ed.). *London Review of Books* (11/11).

KEYNES, R. (2001), *Annie's Box: Charles Darwin, his daughter, and human evolution*. Fourth State Publishers (Londres).

KIM, E. Y. (1995), «Norbert Elias im Diskurs von Moderne und Postmoderne», en *Ein*

Rekonstruktionsversuch der Eliasschen Theorie im Licht der Diskussion von Foucault und Habermas. Tectum (Marburgo).

KIMURA, M. (1983), *The Neutral Theory of Molecular Evolution.* Cambridge University Press (Cambridge, R. U.).

KING, R.y D. STONE (eds.) (2007), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, nation, race, and genocide.* Berghahn Books (Nueva York).

KITCHER, P. (2003), *Mendel's Mirror: Philosophical reflections on biology.* Oxford University Press (Oxford).

KITCHER, P. (2007), *Living with Darwin: Evolution, design and the future of faith.* Oxford University Press (Oxford).

KLEIN, S. (2002), *Die Glüksformel oder wie die guten Gefühles enstehen.* Rowohlt (Reinbeck).

KLOSKO, G. (2005), *Political Obligations.* Oxford University Press (Oxford).

KNIGHT, R. (2007), «Reports of the death of the gene are greatly exaggerated», en *Biology and Philosophy*, 22, págs. 293-306.

KNOWLES, D. (2001), *Political Philosophy.* Routledge (Londres).

KOERTGE, N. (2005), «Haacking away at the cynics», en *Metascience*, 14, págs. 435-439.

KOHLER, R. E. (1994), *Lords of the Fly: Drosophila Genetics and the Experimental Life.* The University of Chicago Press (Chicago).

KOHLER, R. E. (2002), *Landscapes and Labscapes: Exploring the lab-field border in biology.* The University of Chicago Press (Chicago).

KOHN, M. (1999), *As we know it: Coming to terms with an evolving mind.* Granta (Londres).

KOHN, M. (2004), *A Reason for Everything: Natural selection and the English imagination*. Faber & Faber (Londres).

KROHS, U. y G. TOEPFER (eds.) (2005), *Philosophie der Biologie: Eine Einführung*. Suhrkamp (Frankfurt).

LABINGER, J. A. y H. COLLINS (eds.) (2001), *The One Culture: A conversation about science*. University of Chicago Press (Chicago y Londres).

LAKATOS, I. (1978), *La metodología de los programas de investigación científica*. J. C. Zapatero (tr.), P. Castrillo (rev.). Alianza (Madrid, 1989).

LALAND, K. N. (2007), «Life after Evolutionary Psychology», en *Metascience*, 16, págs. 5-13.

LALAND, K. N. y G. R. BROWN (2002), *Sense and Nonsense: Evolutionary perspectives on human behaviour*. University Press Oxford (Oxford).

LAMO DE ESPINOSA, E., J. M. GONZÁLEZ GARCÍA y C. TORRES ALBERO (1994), *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Alianza Universidad Textos (Madrid).

LARSEN, C. S. (1999), *Bioarchaeology: Interpreting behavior from the human skeleton*. Cambridge University Press (Cambridge).

LAUDAN, L. (1996), *Beyond Positivism and Relativism: Theory, method and evidence*.Westview (Boulder, Colorado).

LEDERMAN, M. (1989), «Genes on chromosomes: The conversion of Thomas Hunt Morgan», en *Journal of the History of Biology*, 22, págs. 163-176.

LEIGH, E. G. Jr. (2007), «Neutral theory: A historical perspective», en *Evolutionary Biology*, 20, págs. 2075-2091.

LENSKI, G. (1966), *Power and Priviledge: A theory of social stratification*. McGraw-Hill (Nueva York).

LETT. J. (1997), *Science, Reason and Anthropology: The Principles of rational inquiry*. Rowman and Littlefield (Oxford).

LEVINE, G. (2006), *Darwin Loves You: Natural selection and the re-enchantment of the world*. Princeton University Press.

LEVY, D. M. y S. J. PEART (2006), «Charles Kingsley and the theological interpretation of natural selection», en *Journal of Bioeconomics*, 8, págs. 197218.

LEWENS, T. (2007), *Darwin*. Routledge (Londres y Nueva York).

LEWONTIN, R. (1974), *The Genetics of Evolutionary Change*. Columbia University Press (Nueva York).

LIBET, B. (2004), *Mind Time: The temporal factor in consciousness*. Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

LINGAARD, J. (ed.) (2008), *John McDowell: Experience, norm and nature*. Blackwell (Oxford).

LINKE, S. (2007), *Darwins Erben in den Medien: Eine wissenschafts- und mediensoziologische Fallstudie zur Renaissance der Soziobiologie*. Transcript (Bielefeld).

LORENZ, K. (1973), *Behind the Mirror: A Search for a Natural History of Human Knowledge*. R. Taylor (tr.). Harcourt Brace Jovanovich (New York, 1977).

LOTZ, C. (2005), «From Nature to Culture? Diogenes and Philosophical Anthropology», en *Human Studies*, 28, págs. 41-56.

LOUËT, B. (1997), *«La Chute» de Camus: Étude de l'œuvre*. Hachette Éducation (París).

LÖWITH, K. (1993), *Max Weber and Karl Marx*. H. Mantel (tr.), T. Bottomore y W. Outhwaite (revs.). Routledge (Londres).

LUDWIG, A. M. (1995), *The price of Greatness: Resolving the creativity and madness controversy*. Guilford Press

(Nueva York).
LYNCH, G. y R. GRANGER (2008), *Big Brain: The origins and future of human intelligence*. Palgrave Macmillan (Londres).
LYONS, D. (1984), *Ethics and the Rule of Law*. Cambridge University Press (Cambridge).
MAJOR, R. (2007), *Derrida pour les Temps à venir*. Stock (París).
MAMELI, M. (2005), «The inheritance of features», en *Biology and Philosophy*, 20, págs. 365-399.
MANSFIELD, E. D. y R. SISSON (eds.) (2004), *The Evolution of Political Knowledge: Democracy, autonomy, and conflict in comparative and international politics*. The Ohio State University Press (Columbus).
MARCUS, A. (2007), *Self-deception in Literature and Philosophy*. WVT (Trier, Holanda).
MARCUS, G. (2008), *Kluge: The haphazard construction of the human mind*. Houghton Mifflin (Boston, Mass.).
MARSHALL, D. J. y J. P. EVANS (2007), «Context-dependent genetic benefits of polyandry in a marine hermaphrodite», en *Biology Letters*, 3, págs. 685-688.
MAZELLA, D. (2007), *The Making of Modern Cynicism*. University of Virginia Press (Charlottesville).
MCCAIN, R. A. (2004), *GameTheory: A non-technical introduction to the analysis of strategy*. Thomson/South-Western (Mason, Ohio).
MCELREATH, R. y J. HENRICH (2006), «Modeling Cultural Evolution», en *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, R. Dunbar y L. Barret (eds.). Oxford University Press (Oxford y Nueva York).
MCMULLIN, E. (ed.) (2005), *The Church and Galileo*. University of Notre Dame Press (Notre Dame, In.).
MEER, VAN DER, J. M. (2000), «Progress in Nature and Culture: How biology can have the best of both

worlds», en *Biology and Philosophy*, 15, págs. 759-772.

MELLE, U. (1998), «Responsibility and the crisis of technological civilization: A Husserlian meditation on Hans Jonas», en *Human Studies*, 21, págs. 329345.

MEYER, E. A. (2004), *Legitimacy and Law in the Roman World: Tabulae in Roman belief and practice.* Cambridge University Press (Cambridge, R. U., y Nueva York).

MILES, G. (2007), *Science and Religious Experience: Are they similar forms of knowledge?* Sussex University Press (Sussex).

MILLER, D. (1976), *Social Justice.* Clarendon Press (Oxford).

MILLER, G. (2000), *The Mating Mind: How sexual choice shaped the evolution of human nature.* Doubleday (Nueva York).

MITCHELL, S. D. (2003), *Biological Complexity and Integrative Pluralism.* Cambridge University Press (Cambridge).

MITHEN, S. (1996), *The Prehistory of Mind: A search for the origins of art, religion and science.* Thames and Hudson (Londres).

MOALEM, S. y J. PRINCE (2007), *Survival of the Sickest: A medical maverick discovers why we need disease.* Harper Collins (New York).

MOMMAERS, P. (2006), *Robert Musil, Mystique et Réalité: L'énigme de «l'homme sans qualités».* Cerf (París).

MOORE, G. (2002), *Nietzsche, Biology and Metaphor.* Cambridge University Press (Cambridge).

MORAN, E. F. (2006), *People and Nature: An Introduction to human ecological relations.* Blackwell (Oxford).

MORGAN, E. (1999), *The Aquatic Ape Hypothesis: The most credible theory of human evolution.* Souvenir

(Londres).
MORGAN, J. H. (2005), *Naturally Good: A behavioral history of moral development from Charles Darwin to E. O. Wilson*. Victoria Press (South Bend).
MOSS, L. (2003), *What Genes Can't do*. MIT Press (Cambridge, Mass.).
MOUE, A. S., K. A. MASAVETAS y H. KARAYIANNI (2006), «Tracing the development of thought experiments in the philosophy of natural sciences», en *Journal for General Philosophy of Science*, 37, págs. 61-75.
MOYA, A. (2001), «The quantitative-genetic analysis of thought: A risky proposal», en *Biology and Philosophy*, 16, págs. 415-422.
MUDFORD, P. G. (1968), «William Lawrence and The Natural History of Man», en *Journal of the History of Ideas*, 29, págs. 430-436.
MULHALL, S. (1990), *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*. Routledge (Londres y Nueva York).
MULLEN, J. D. (2006), «Nature, nurture, and individual change», en *Behavior and Philosophy*, 34, págs. 1-17.
NAGEL, E. (1961), *The Structure of Science: Problems in the logic of scientific explanation*. Routledge & Kegan Paul (Londres).
NAMER, G. (2006), *Karl Mannheim, Sociologie de la Connaissance: La synthèse humaniste ou le chaos de l'absolu*. L'Harmattan (París).
NETTLE, D. (2007), *Personality: What makes you the way you are*. Oxford University Press (Oxford).
NEWBERG, A. y M. R. WALDMAN (2007), *Born to Believe: God, science, and the origin of ordinary and extraordinary beliefs*. Simon & Schuster (Nueva York).

NIZNIK, J. y J. T. SANDERS (comp. 1996), *Debate sobre la situación de la filosofía (Habermas, Rorty y Kolakowski).* M. A. Galmarini (tr.). Cátedra (Madrid, 2000).

NOLTE, E. (1992), *Heidegger: política e historia en su vida y pensamiento.* E. Lucena (tr.). Tecnos (Madrid, 1998).

NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia.* Blackwell (Oxford).

O'HEAR, A. (1997), *Beyond Evolution: Human nature and the limits of evolutionary explanation.* Clarendon Press (Oxford).

O'HEAR, A., (ed.) (2005), *Philosophy, Biology and Life.* Royal Institute of Philosophy Supplement: 56. Cambridge University Press (Cambridge).

OKRENT, M. (1988), *Heidegger's Pragmatism: Understanding , being, and the critique of metaphysics.* Cornell University Press (Ithaca y Londres).

OLAFSON, F. (2001), «Philosophy between naturalism and humanism», en *The Harvard Review of Philosophy,* IX, págs. 57-66.

OLSON, A. R. (2007), *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe.* University of Illinois Press (Champaign).

OSPOVAT, D. (1981), *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology & Natural Selection.* Cambridge University Press (Cambridge).

OURY, J. (1989), *Création et Schizophrenie.* Éditions Galilée (París).

PÁLSSON, G. (2007), *Anthropology and the New Genetics.* Cambridge University Press (Cambridge).

PANTER-BRICK, C. y C. M. WORTHMAN (eds.) (1999), *Hormones, Health and Behaviour: A socio-ecological and lifespan perspective.* Cambridge University Press (Cambridge).

PARSONS, W. B. (1999), *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the psychoanalytic theory of mysticism*. Oxford University Press (Oxford).

PATTISON, G. (2000), *The Later Heidegger*. Routledge (Londres y Nueva York).

PAWLETT, W. (2007), *Jean Baudrillard: Against banality*. Routledge (Londres).

PENSKY, M. (2008), *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. SUNY (Nueva York).

PESET, J. L. (1993), *Las heridas de la ciencia* (Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo).

PHILLIPS, A. (1999), *La mort que fait aimer la vie: Darwin et Freud*. J. L. Fidel (tr.). Payot (París).

PINKER, Steven (2003), *The Blank Slate: The modern denial of human nature*. Allen Lane (Londres).

PINKER, Susan (2008), *The Sexual Paradox: Troubled boys, gifted girls and the real difference between the sexes*. Simon & Schuster (Nueva York).

POGGE. T. (2002), *World Poverty and Human Rights*. Polity (Oxford).

POPPER, K. R. (1974, 5.ª ed.), «The nature of philosophical problems and their roots in science», en *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge*. Rutledge & Kegan Paul (Londres).

POST, F. (1994), «Creativity and Psychopathology: A study of 291 world-famous men», en *British Journal of Psychiatry*, 165 (2), págs. 22-34.

PRADO, C. G. (ed.) (2003), *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. Humanity Books (New York).

PRICE, G. R. (1970), «Selection and covariance», en *Nature*, 227, págs. 520-521.

PROVINE, W. B. (1971), *The origins of theoretical population genetics.* The University of Chicago Press (Chicago).

PRUD'HOMME, B., N. GOMPEL y S. B. CARROLL (2007), «Emerging principles of regulatory evolution», en *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 104 (s.1), págs. 8605-8612.

PUTNAM, H. (1999), *The Threefold Cord: Mind, Body, and World.* Columbia University Press (Nueva York).

RACIONERO, Q. (1991), «Heidegger urbanizado», en *Revista de Filosofía*, 3.ª época, vol. IV (1991), núm. 5, págs. 65-131.

RACIONERO, Q. (2000), «La resistible ascensión de Alan Sokal: Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad», en *Éndoxa*: Series Filosóficas, n.º 12, 2000, págs. 423483.

RAWLS. J. (1999), *The Law of Peoples.* Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom.* Clarendon Press (Oxford).

READ, D. y S. VAN DER LEEUW (2008), «Biology is only part of the store», en *Philosophical. Transactions of the Royal Society B*, 363, págs. 1959-1968.

RÉE, J. (1998), *Heidegger.* Phoenix (Londres).

RELETHFORD, JOHN H. (2003), *Reflections of Our Past: How human history is revealed in our genes.* Westview (Boulder).

REYDON, A. C. (2005), «Bridging the gap between history and philosophy of biology», en *Metascience*, 14, págs. 249-253.

RICHARDS, R. J. (1989), *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior.* The University of Chicago Press (Chicago y Londres).

RICHARDS, R. J. (2008), *The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the struggle over evolutionary thought.* University of Chicago Press (Chicago).

RICHERSON, P. J. y R. BOYD (2005), *Not by Genes Alone: How culture transformed human evolution.* University of Chicago Press (Chicago).

RIDLEY, M. (1993), *The Red Queen: Sex and the evolution of human nature.* Macmillan (Nueva York).

RIDLEY, M. (1996), *The Origins of Virtue: Human instincts and the evolution of cooperation.* Viking (Londres).

RIDLEY, M. (1999), *Genome: The autobiography of a species in 23 chapters.* Fourth Estate (Londres).

RIDLEY, M. (2003), *Nature via Nurture: Genes, experience, and what makes us human.* Harper Collins (Londres y Nueva York).

RITT, N. (2004), *Selfish Sounds and Linguistic Evolution: A Darwinian approach to language change.* Cambridge University Press (Nueva York).

ROBBINS, R. H. y M. N. Cohen (eds.) (2009), *Darwin and the Bible: The cultural confrontation.* Allyn and Bacon (Boston, Mass.).

ROMILLY, J. (2004), *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès.* Librairie Général Française (París).

RORTY, R. (1989), *Contingencia, ironía y solidaridad.* A. D. Sinnot (tr.). Paidós (Barcelona, 1996).

RORTY, R. (1991), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos.* J. Vigil (tr.). Paidós (Barcelona, 1993).

RORTY, R. (1998), *Truth and Progress.* Philosophical Papers, Vol. III. C. U. P.

ROSEN, S. (1978), «Thinking about Nothing», en *Heidegger and Modern Philosophy: Critical essays* M. Murray (ed.). Yale University Press (New Haven y Londres), págs. 116-137.

ROSENBERG, A. (1996), «A field guide to recent species of naturalism», en *British Journal for the Philosophy of Science*, XLVII, págs. 1-29.

RUSE, M. (1979), *La revolución darwinista: la naturaleza al rojo vivo*. C. Castrodeza (tr.). Alianza Univesidad (Madrid, 1983).

RUSE, M. (1986), *Tomándose a Darwin en serio. Implicaciones filosóficas del darwinismo*. M. Vicedo (tr.). Salvat (Barcelona, 1987).

RUSE, M. (1996), *Monad to Man: The concept of progress in evolutionary biology*. Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

RUSE, M. (2004), «The romantic conception of Robert J. Richards», en *Journal of the History of Biology*, 37, págs. 3-23.

RUSE, M. (2005[a]), «The divided mind of Charles Darwin», en *Metascience*, 14, págs. 171-177.

RUSE, M. (2005[b]), *The Evolution-Creation Struggle*. Harvard University Press (Cambridge, Mass.).

RUSE, M. (2007), *Charles Darwin*. Blackwell (Oxford).

RUSSO, J. P. (2005), *Future without a Past: The humanities in a technological society*. University of Missouri Press (Columbia, Missouri).

SAFRANSKI, R. (2003), *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. R. Gabás (tr.). Tusquets (Barcelona).

SALMON, W. C. (2005), *Reality and Rationality*. P. y M. H. Salmon (eds.). Oxford University Press (Nueva York).

SANDBLOM, P. (1989), *Creativity and Disease: How illness affects literature, art, and music*. Marion Boyars (Nueva York, 1995).

SANDEL, M. J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press (Cambridge).

SCHMAUS, W. (1994), *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an intellectual niche.* Chicago University Press (Chicago).

SCHOCH, R. (2007), *The Secrets of Happiness: Three thousand years of searching for the good life.* Profile Books (Londres).

SCHWAB, M. (1989), «Foreword», en *What is Neostructuralism.* M. Frank, S. Wilke y R. Gray (trs.). University of Minnesota Press (Minneapolis).

SCLATER, A. (2006), «The extent of Charles Darwin's knowledge of Mendel», en *Journal of Biosciences*, 31, págs. 191-193.

SEARLE, J. (2000), «Langage ou esprit?», en *Un siècle de philosophie* (Gallimard, París), págs. 367-382.

SECORD, J. A. (2000), *Victorian Sensation: The extraordinary publication, reception, and secret authorship of Vestiges of the Natural History of Creation.* University of Chicago Press (Chicago).

SEELEY, W. W. y otros (2008), «Unravelling Boléro: Progressive aphasia, transmodal creativity and the right posterior neocortex», en *Brain*, 131, págs. 39-49.

SHEARMAN, D. y J. W. SMITH (2007), *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy: Politics and the Environment.* Praeger (Westport).

SHIVA, V. (1993), *Monocultures of the Mind.* Third World Network (Penang, Malasia).

SHUSTER, S. y M. J. WADE (2003), *Mating Systems and Strategies.* Princeton University Press (Princeton).

SIMMONS, A. J. (2008), *Political Philosophy.* Oxford University Press (Nueva York).

SIMONTON, D. K. (1999), *Origins of Genius: Darwinian perspectives on creativity.* Oxford University Press

(Nueva York).
SKYRMS, B. (1996), *Evolution of the Social Contract.* Cambridge University Press (Cambridge).
SKYRMS, B. (2004), *The Stag Hunt and the Evolution of Social Culture.* Cambridge University Press (Cambridge).
SKYRMS, B. (2008), «Trust, risk, and the social contract», en *Synthese*, 160, págs. 21-25.
SLOTERDIJK, P. (1983), *Critique of Cynical Reason.* M. Eldred (tr.). University of Minnesota Press (Minneapolis, 1987).
SOBER E. y D. S. WILSON (1998), *Unto Others: The evolution and psychology of unselfish behavior.* Harvard University Press (Cambridge, Mass.).
SOBER, E. (2008), *Evidence and Evolution: The Logic behind the science.* Cambridge University Press (Cambridge).
SOKAL, A. y J. BRICMONT (1998), *Fashionable Nonsense: Postmodern's intellectuals abuse of science.* Picador (Nueva York).
SOMMERS, T. y A. ROSENBERG (2003), «Darwin's nihilistic idea: Evolution and the meaninglessness of life», en *Biology and Philosophy*, 18, págs. 653-668.
SOUTHGATE, B. (2001, 2.ª ed.), *History: What and Why?: Ancient, modern and postmodern perspectives.* Routledge (Londres y Nueva York).
SPERBER, D. y N. CLADIÈRE (2006), «Why modeling cultural evolution is still such a challenge?», en *Biological Theory*, 1, págs. 20-22.
SPEYBROECK, van L. (2007), «Philosophy of Biology: About the fossilization of disciplines and other embryonic thoughts», en *Acta Biotheoretica*, 55, págs. 47-71.

STAMOS, D. N. (2007), *Darwin and the Nature of Species.* SUNY (Nueva York).

STEINER, G. (2001), *Nostalgia del Absoluto.* M. Tabuyo y A. López. (trs.). Siruela (Madrid).

STERELNY, K. y P. E. GRIFFITHS (1999), *Sex and Death: An introduction to the philosophy of biology.* The University of Chicago Press (Chicago).

STOUT, D., N. TOTH, K. SCHICK y T. CHAMINADE (2008), «Neural correlates of Early Stone Age tool-making: Technology, language and cognition in human evolution», en *Philosophical. Transactions of the Royal Society B*, 363, págs. 1939-1949.

SULLOWAY, F. J. (1979), *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the psychoanalytic legend.* Basic Books (Nueva York).

SULLOWAY, F. J. (1996), *Born to rebel: Birth order, family dynamics, and creative lives.* Little Brown (Londres).

SVENDSEN, L. (2005), *A Philosophy of Boredom.* J. Irons (tr.). Reaktion Books (Londres).

SYKES, B. (2003), *La maldición de Adán: El futuro de la humanidad masculina.* J. M. Ibeas (tr.). Debate (Barcelona, 2005).

TAINTER, J. (1988), *The Collapse of Complex Societies.* Cambridge University Press (Cambridge).

THOMSON, K. S. (2007), *Before Darwin: Reconciling God and Nature.* Yale University Press (New Haven).

THORNHILL, R. y C. L. FINCHER (2007), «What is the relevance of attachment and life history to political values?», en *Evolution and Human Behavior*, 28, págs. 215-222.

TIGER, L. (1992), *La búsqueda del placer: una celebración de los sentidos.* F. Meler-Ortí (tr.). Paidós (Barcelona, 1993).

TUDGE, C. (1999), *Neanderthals, Bandits, and Farmers: How agriculture really began*. Yale University Press (New Haven).

TULLOCK, G. (2000), «Book Review: Frans De Waal & Frans Lanting 1997», en *Bonobo, The Forgotten Ape. Journal of Bioeconomics*, 2, págs. 177-182.

VALEN, VAN L. (1973), «A new evolutionary law», en *Evolutionary Theory*, 1, págs. 1-30.

VATTIMO, G. (2003), *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, & Law*. W. McCuaig (tr.). Columbia University Press (Nueva York, 2006).

VOLPI, F. (1996), «Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», en *Critical Heidegger*, C. Macann (ed.). Routledge (Londres y Nueva York), págs. 27-66.

VORZIMMER, P. J. (1970), *Charles Darwin: The years of controversy (The Origin of Species and its critics: 1859-1882)*. Temple University Press (Filadelfia).

VV. AA. (1999), «Los derechos de los animales». *Teorema (Revista internacional de filosofía)*. Vol. XVIII/3.

WAAL, DE F. (2005), *Our Inner Ape*. Riverhead Books (Nueva York).

WAGNER, A. (2004), *Mansch und Macht: Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Gehlen*. Tectum Verlag (Larburg).

WAX, A. L. (2004), «Evolution and the bounds of human», en *Law and Philosophy*, 23, págs. 527-591.

WEEKS, A. (ed.) (2008), *Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-541): Essential theoretical writings*. A. Weeks (ed. y tr.). (Boston, Leiden).

WEIBULL, J. W. (1995), *Evolutionary Game Theory*. MIT Press (Mass.).

WEINBERG, S. (1992), *Dreams of a Final Theory*. Vintage Books (Nueva York, 1994).

WEMERSFELDER, F. (1993), *Animal Boredom: Towards an empirical approach of animal subjectivity*. Tesis Doctoral (Universidad de Leiden).

WHITE, H. (1974), *Metahistory: The historical imagination of the nineteeth-century*. The Johns Hopkins University Press.

WILLIAMS, G. C. (1996), *Plan and Purpose in Nature*. Weidenfield and Nicholson (Londres).

WILSON, D. S. (1994), «Adaptive Genetic Variation and Human Evolutionary Psychology», en *Ethology and Sociobiology*, 15, págs. 219-235.

WILSON, D. S. (2007), *Evolution for Everyone: How Darwin's theory can change the way we think about our lives*. Delacorte Press (Canadá).

WILSON, D. S. y E. O. WILSON (2007), «Rethinking the theoretical foundation of sociobiology», en *The Quaterly Review of Biology*, 82, págs. 327-348.

WILSON, E. O. (1975), *Sociobiology: The new synthesis*. The Belknap Press de Harvard University Press.

WINZELER, R. L. (2007), *Anthropology and Religion: What we know, think, and question*. Rowman & Littlefield (Oxford).

WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*. J. Muñoz e I. Reguera (trs.). Alianza Editorial (Madrid, 1973).

WOLFF, R. P. (1998), *In Defence of Anarchism*. University of California Press (Berkeley, California).

WOLPERT, L. (1999), *Malignant Sadness: The anatomy of depression*. The Free Press (Londres).

WOOLGAR, S. (1988), *Science: The very idea*. Routledge (Londres).

WRATHALL, M. A. (2000), «Philosophy, thinkers, and Heidegger's place in the history of being», en *Appropriating Heidegger*. J. E. Faulconer y M. A. Wrathall (eds.). Cambridge University Press (Cambridge), págs. 9-29.

WRIGHT, R. (2000), *Non-zero: The logic of human destiny*. Pantheon Books (Nueva York).

WYHE, VAN J. (2007), «Mind the gap: Did Darwin avoid publishing his theory for many years?», en *Notes & Records of the Royal Society*, 61, págs. 177-205.

ZAHAVI, A. y A. ZAHAVI (1997), *The Handicap Principle: A missing piece of Darwin's puzzle*. Oxford University Press (Nueva York).

ZAJDA, J., K. BIRAIMAH y W. GAUDELLI (2008), *Education and Social Inequality in the Global Culture*. Springer Verlag.

ZAK, P. J. (2008), *Moral Markets: The critical role of values in the economy*. Princeton University Press (Princeton, Nueva Jersey).

ZAMMITO, J. H. (2004), A *Nice Derangement of Epistemes:Post-Positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. The University of Chicago Press (Chicago y Londres).

ZIMMERMAN, E. (1981), *Eclipse of the Self: The development of Heidegger's concept of authenticity*. Ohio University Press.

ZIMMERMAN, E. (1990), *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, politics, art*. Indiana University Press (Bloomington e Indianápolis).

Notas

Epígrafe

* Charles Haddon Spurgeon (1834-1892), conocido predicador victoriano. [«Después de todo, no se puede entender a Moisés sin tener imaginación ni a Spurgeon sin meterse en metafísica, pero en cambio sí se puede ser un neodarwinista al completo sin imaginación, metafísica, poesía, conciencia o decencia. Porque la Selección Natural no tiene fundamento moral alguno: trata de estudiar esa parte de la evolución que no tiene ni sentido ni inteligencia y se puede denominar con más propiedad selección accidental o, todavía mejor, selección *contra natura*, puesto que nada es tan poco natural como lo accidental. Si pudiera demostrarse que todo el universo ha surgido por medio de ese proceso selectivo, sólo los desaprensivos y los sinvergüenzas podrían soportar estar vivos.»]

Introducción

1. Richards (1989, págs. 551-558). Aunque más que de historiografía se debería hablar de «cultura darwiniana».

Capítulo 1

1. Véase una interesante contextualización en Behler (1991, pág. 79).

2. Brown (2001, pág. ix).

3. Valor cuya cotización, empero, sigue boyante (Salmon, 2005).

4. Phillips (1999), Kermode (1999).

5. Guermès (2006).

6. De hecho, siguiendo el criterio de Sommers y Rosenberg (2003, págs. 653-668), el naturalismo se convierte lisa y llanamente en nihilismo, que sería un naturalismo especialmente henchido de «cinismo» (véase más adelante) y no una negación absoluta de los valores de siempre (*values we cherish*). Ésta es la visión de los autores en cuestión, aunque de suyo esa negación ya está implícita en el naturalismo.

7. Castrodeza (2007, capítulo V).

8. Dijksterhuis (1950).

9. Para una buena exposición del contexto actual más amplio, véase Vattimo (2003) y, sobre todo, Pensky (2008).

10. Hyman (2007, págs. 27-46).

11. Ondículas (partículas-onda) en el lenguaje de Ernest Nagel.

12. Para algunos, en efecto es Quine, y no Kuhn, quien, en la lejanía epistémica, abre la puerta a la posmodernidad existencialmente cínica y decadente (Zammito, 2004).

13. Castrodeza (2003[a]).

14. Fisher, como se indica, también era un convencido teísta, como Dobzhansky (J. M. van der Meer, 2000, págs. 759-772).

15. Chaumont (2004).

16. Goodheart (2007), Linke (2007), Robbins y otros, eds. (2009).

17. Crook (2007).

18. Las biografías de Darwin más completas y profesionales hasta la fecha, interpretaciones aparte, son las de Janet Browne (1995, 2002) y Adrian Desmond y otros (2007). Véanse comentarios importantes en Ruse (2005[a], págs. 171-177) sobre recientes ediciones de los dos *Orígenes* de Darwin (el de las especies y el del hombre), así como la obra reciente del mismo Ruse (2007) o la de Lewens

(2007), que se consideran completas en lo que se refiere a Darwin, su obra e influencia hasta el día de hoy.

19.Castrodeza (1988ª).

20.Se puede ver el contexto en un sentido amplio en Ruse (2005[b]).

21.Véase Castrodeza (1988ª, *op. cit.*) y Glick (1992, págs. 507-510). Véase también Stamos (2007).

22.Para cotejar lo «políticamente correcto» en la época victoriana en conexión con el darwinismo, véase Dawson (2007).

23.Ruse (1979).

24.Aunque aparentemente, según John van Wyhe (2007, págs. 177-205), no hay ningún tipo de evidencia al respecto de que Darwin ocultara sus ideas o temiera publicar por la reacción adversa que pudiera suscitar.

25.Y, de hecho, su impacto subliminal fue colosal (Secord, 2000). Es más, científicos de altura como Alfred Russel Wallace, así como los importantes anatómicos William Benjamin Carpenter y Richard Owen, *alter ego* de Darwin, se sintieron convencidos por los argumentos de *Vestiges.*

26.De hecho, igualmente, la idea central de Chambers era la darwiniana sin naturalizar, en el sentido de que ambos autores suscribían la recapitulación ontogénica de la filogenia, que luego Haeckel convertiría en su conocida ley de la biogénesis.

27.En realidad, ambos proyectos eran harto diferentes. Wallace, por ejemplo, pensaba que la selección artificial no tenía nada que ver con la selección natural, lo que para Darwin era, por el contrario, crucial (Hull, 2005, págs. 137-152). Pero véase el profundo escrito de índole externalista de Fagan (2007, págs. 601-635).

28.Hull (1973). Véase también el preciosísimo libro de Peter Vorzimmer (1970), a pesar de que en algún momento confunda a Isidore con Étienne Geoffroy Saint Hilaire (falta grave donde las haya en un historiador de la biología).

29.En realidad, como manifiesta Bowler (1983), nunca hubo eclipse alguno, porque la teoría de Darwin hasta su promoción en el siglo XX tuvo escasa aceptación. Y en esa promoción, aunque de una manera un tanto heterodoxa, el papel del archidarwiniano alemán Ernst Haeckel fue crucial (Richards, 2008).

30.Bowler (1986).

31.Estaban en contra, como quizá ejemplos muy notables, los eminentes médicos franceses Louis Pasteur y Claude Bernard, así como en Inglaterra los físicos James Clerk Maxwell y Lord Kelvin.

32.La publicación de este bosquejo fue una pesadilla para Darwin, cuyo interés por la historia natural no era ni con mucho paralelo a su interés por la historia propiamente dicha (Johnson, 2007).

33.Un precedente muy notable es el del médico y cirujano Sir William Lawrence, que medio siglo antes publicó una historia natural del hombre de la que se tuvo que retractar por acusaciones de ateísmo para evitar problemas con la ley (Mudford, 1968).

34.Es más, la prestigiosa Royal Society crea la medalla Darwin, que se otorga bianualmente a partir de 1890 (la primera se le concede a Wallace, la siguiente a Hooker y la de 1894 a Huxley; la de 1900 se le concede al campeón alemán del darwinismo, Haeckel; a su primo Francis Galton se le concede al bienio siguiente y a su hijo, el botánico Francis Darwin, en 1912, precedido del otro campeón alemán del darwinismo, August Weismann, a quien se le otorga en 1908).

35.De hecho, Darwin acometió su obra *El origen del hombre* principalmente para refutar a su, por otra parte, siempre querido Wallace (Ruse, 2004, pág. 20).

36.Asa Gray preparó la publicación de *El origen* en Estados Unidos en 1860 (Johnson, *op. cit.*, pág. 540).

37.Para un estudio fascinante de esta interesante problemática, véase Levy y Peart (2006).

38.Keynes (2001).

39.Aunque curiosamente sus coetáneos no percibían enteramente su criterio naturalizador extremo (en la línea del antes citado William Lawrence) ya que, por ejemplo, en la crítica del director de la Universidad de Edimburgo, Alexander Grant, se calificaba la obra sobre *El Origen del hombre* como de un epicureísmo teísta.

40.Castrodeza (1988[b]), Ruse (1996).

41.Y no sólo nuestros cuerpos, sino toda prolongación corporal —en otros organismos— que estemos parasitando. Según la interesante concepción de «fenotipo ampliado» que introduce Richard Dawkins en 1982 (véase Kohn, 2004), incluso nuestros cuerpos pueden no ser «nuestros», si somos nosotros los que estamos sujetos a manipulaciones parasitarias (en consecuencia puede ser, por supuesto, que se dé una manipulación mutua).

42.Véase al respecto el interesante artículo de Mameli (2005).

43.Kimura (1983). Pero véase Graves y otros (1999), así como también Leigh (2007).

44.En la teoría de juegos, esta situación se correspondería con la interacción modélica estipulada como entre halcones y palomas/ratones (el gran biólogo evolucionista George R. Price, que tanto influyó en la constitución del paradigma actual al respecto, se oponía al término paloma por razones teológicas: porque con el símbolo del Espíritu Santo no se juega).

45.Véase Collie (1988).

46.Horrobin (2001). Véase también Post (1994).

47.Castrodeza (2003[a], *op. cit.*).

48.Lewontin (1974).

49.Kohler (2002).

50.En 1975 publica *Sociobiología: la nueva síntesis*. La síntesis no renovada era entre mendelismo y darwinismo, que da lugar a la teoría sintética, y la nueva se refiere a la síntesis que se efectúa entre la teoría sintética y la sociología.

51.Se puede decir que el texto anti-canónico a fecha de hoy, especialmente desde una perspectiva propiamente filosófica (Downes, 2007), es el de David Buller (2005), devastadoramente crítico, sobre todo en lo que se refiere a una consideración de una mente modular, lo que desde la ontología etológica que aquí se desarrolla sería un problema menor, porque lo que prima es la naturalización del comportamiento, y que se haga de un modo u otro ciertamente es epistémicamente relevante, pero no relevante desde el punto de vista óntico (Laland, 2007).

52.Aunque en cierto modo Monod disfrace en parte esa consideración, manifestando que el cuidado médico de enfermos y lisiados facilita la reproducción de éstos, y por tanto disminuye la salud en conjunto de las colectividades en cuestión.

53.Moalem y otros (2007).

54.Brunnander (2007).

55.Ruse (1979, *op. cit.*).

56.Darwin publica en 1868, casi a modo de apéndice de *El origen*, el voluminoso *La variación de animales y plantas en domesticidad*, donde los ejemplos de variabilidad explotable por el hombre —y por implicación por la naturaleza— se multiplican *ad nauseam*.

57.Hull (1973, *op. cit.*), Vorzimmer (*op. cit.*).

58.Véase Glick, ed. (1974).

59.Cox (1999), Moore (2002).

60.Sulloway (1979).

61.Su escrito *Felicidad en el infierno* (1892), entre otras «perlas», en que impugnaba la eternidad del averno, puso a los teólogos más bien fundamentalistas de turno en el disparadero.

62.Sucesor de los más respetables y respetados, los cardenales Newman y Manning (éste también cardenal primado que sucedió al sabio cardenal Wiseman —y no sólo de nombre— que es quien inicia el linaje de primados católicos en 1850 en Inglaterra).

63.Su obra maestra *La génesis de las especies* (1871) obligó a Darwin nada menos que a añadir un capítulo adicional a su famoso *Origen* en la última edición —1872— (véase el libro soberbio de Gruber, 1960).

64.Véase de nuevo Mameli (*op. cit.*).

65.Muy a propósito, Gary Marcus (2008) incide en el tema y estudia de qué modo tan chapucero está construida nuestra mente, que es la entidad más compleja e intrigante que podamos contemplar.

66.Aunque Darwin se declara partidario de un progreso neto obtenido por la selección natural en la tercera edición de *El origen* (Ruse, 2004, *op. cit.*, págs. 18-19).

67.De hecho, por ejemplo, la dificultad de encontrar pareja copulatoria por cuestiones de movilidad y similares es razón suficiente para potenciar la reproducción asexual (Eppley y Jesson, 2008).

68.Es verdad que se pueden diseñar «atajos» por selección natural, de modo que el depredador detecte qué presa va a correr más de la cuenta, y la misma presa, indirectamente, suministre esa información; así se fomenta un ahorro de esfuerzo energético en las partes (Zahavi y Zahavi, 1997).

69.Ruse (1996, *op. cit.*).

70.Provine (1971).

71.En cierto sentido, la teoría de Darwin es un gigantesco experimento mental (*Gedankenexperiment*, importante neologismo introducido por Hans Christian Oersted, *circa* 1812), apoyado por una retórica contundente, lo que entraña riesgos epistémicos claros (para un contexto general, véase Brown, 2006, y Moue y otros, 2006).

72.Véase Bulbulia (2004, pág. 681).

73.De ahí extrajo Dawkins el título de *El relojero ciego* (1986) para su tercera y posiblemente última obra significativa (a pesar de su gran producción posterior), después del *El gen egoísta* (1976) y *El fenotipo ampliado* (1982). Incidentalmente, para profundizar en el importante contexto de la teología natural británica previa a Darwin, véase Thomson (2007).

74.Metonímicas, en efecto, son las apreciaciones de Darwin sobre el pensamiento teológico, ajeno siempre a la empresa de la selección natural, que se reflejan en su *Origen del hombre* (véase de nuevo el perceptivo escrito de Bulbulia, *op. cit.*, especialmente. págs. 657-658).

75.Bird (1998).

76.De hecho, el historiador y filósofo del positivismo lógico, Michael Friedman (2001), aboga que lo que Kuhn expresa es una visión informal de lo que un Carnap ya maduro plantea mucho más formalmente.

77.Sokal y Bricmont (1998), Weinberg (1992), Labinger y Collins (2001), Bammé (2004).

78.Véase el espléndido ejemplo que constituye *La lógica de lo viviente* (1970), de François Jacob, que es una historia singular de la biología desde el Renacimiento hasta la biología actual, y que junto a la obra coetánea de su paisano Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, se ha convertido asimismo en todo un clásico. Véase también, en la misma línea, la obra asimismo clásica de Ernst Mayr, *El desarrollo del pensamiento biológico* (1982). Para una crítica formidable de esa manera triunfalista de historiar, especialmente en el caso de Mayr, véase a su vez a Greene (1999).

79.Ruse (1996, *op. cit.*).

80.Véase Castrodeza (2003[b], *op. cit.*, parte I).

81.Aspecto perfectamente compatible con un egoísmo sutil por el que al final su practicante se lleve el gato al agua (Wilson y Wilson, 2007). Por otro lado, Darwin, en su *Diario del viaje del H.M.S. Beagle*, cuando juzga la guerra, según él, genocida de los españoles contra los indios, manifiesta que la zona quedará «bajo control de los salvajes blancos gauchos en vez de en poder de los indios cobrizos, siendo los primeros ligeramente superiores en civilización pero inferiores en cualquier virtud moral» (Barlow, ed., 1933, págs. 172-173). Este juicio sitúa a Darwin en una línea claramente rousseauniana.

82.«Pensar y comprender» como juego. En cierto modo por el carácter neoténico del ser humano (Gould, 1977), éste es un ser que «juega» prácticamente hasta que muere. El juego, ya se sabe, es un entrenamiento para el estado adulto, de manera que el hombre, como infante perpetuo, con respeto a los grandes simios, juega y juega en efecto hasta que muere; comparado con sus colegas simios nunca llega a ser adulto.

83.Un tratado fundamentalmente didáctico que sigue siendo espléndido al respecto, a pesar de que ya va teniendo sus años, es el de Lamo de Espinosa y otros (1994).

84.O casi; en Ruse (1986) y obras posteriores (véase bibliografía) se inquiere sobre el particular.

85.Una obra muy esclarecedora a pesar de su aparente ingenuidad epistémica (véase Downes, 2005) es la de Laland y Brown (2002).

86.Pero véase Ackerman y otros (2007).

87.Expresión que también se utilizaba para August Weismann en los tiempos inmediatamente posdarwinianos, ya que éste rechazaba de un modo absoluto la herencia de los caracteres adquiridos, que muchos darwinianos utilizaban, empezando por el mismo Darwin, a falta de una explicación mejor. Esta explicación mejor la propondrían, poco tiempo después y de forma simultánea, los psicólogos James Baldwin y Lloyd Morgan y el paleontólogo Henry Osborn, así como el mismo Weismann, a finales del XIX. Se trata de la explicación conocida como «selección orgánica» y también como «efecto Baldwin» (o «intra-selección» en el caso de Weismann), y que finalmente adquiriría credenciales del todo ortodoxas con el concepto de asimilación genética de Conrad Waddington (véase Richards, 1989, *op. cit.*).

88.Wilson, D. S. (2007), D. S. Wilson y Wilson (2007, *op. cit.*).

89.Véase Sober y Wilson (1998).

90.Esta presentación de la disyuntiva altruista-egoísta no es estrictamente ortodoxa (véase Dawkins, 1976, *op. cit.*), aunque se estima que es mucho más realista a pesar de que los halcones no se coman a las palomas (véase Weibull, 1995 o McCain, 2004).

91.Wilson y Wilson (*op. cit.*).

92.Pero véase Moalem y Prince (*op. cit.*).

93.Véase Joyce (2006), así como Hourdequin (2007), para perfilar más en detalle lo que es un problema harto complejo.

94. Véase Skyrms (1996, 2004).

95. Sobre esta idea ya escribió largo y tendido en 1925 el antropólogo sobrino de Émile Durkheim, Marcel Mauss.

96. Pero véase de nuevo Zahavi y Zahavi (*op. cit.*).

97. En el lenguaje de Pareto, esta circunstancia se conoce como el principio del 80/20, es decir, que el 20 por ciento de la población controla/consume el 80 por ciento de los recursos.

98. Para un estudio adaptado a la época actual, véase I. Clark (2005), y en cuanto al interesante caso de la situación en el Imperio romano, donde se crea jurisprudencia básica al respecto (derecho romano), es preceptivo leer a Meyer (2004).

99. Para un contexto general, véase Anderson (2007) y Curtis (2008).

100. Aunque véanse las pertinentes matizaciones de D. S. Wilson (1994) y Relethford (2003).

101. Véase el perceptivo texto de Tullock (2000).

102. Ridley (1996).

103. Derricourt (2005).

104. Lenski (1966, págs. 189-296). Kennett y Winterhalder (2006, eds.).

105. Barker (2006). Para el caso general de la relación ecológica del hombre con su medio, véase Moran (2006).

106. Tudge (1999).

107. Tiger (1992, pág. 38).

108. Williams (1996, pág. 151); en general, véase Larsen (1999).

109. Un caso «paralelo» a escala evolutiva de este cambio —de la caza-recolección a la agricultura—, se da con la aparición de la reproducción sexual en ciertos organismos, que de entrada sería mucho más arriesgada, dificultosa y azarosa que la asexual (véase Matt Ridley, 1993).

110. Véase Mithen (1996), epílogo: The Origins of Agriculture.

111. *Ibid.*, pág. 223.

112. Cotéjese, en este sentido, la interesante obra de Shiva (1993) sobre el fracaso en muchas zonas en vías de desarrollo de la denominada revolución verde de las décadas de 1960 y 1970.

113. Williams (1996, *op. cit.*, pág. 148).

114. Esta historia está bien documentada, por ejemplo, en Ponting (1991). Para una versión más académica y menos alarmista —pero no necesariamente menos realista— véase Arnold (1996). Y por supuesto no se puede dejar de citar el *best-seller* relativamente reciente y escalofriante del biólogo evolucionista, fisiólogo y biogeógrafo americano Jared Diamond (2005). Por añadidura, la sociedad, cuanto más compleja, más vulnerable es a su colapso total, independientemente de la cuestión ecológica (véase el clásico de Tainter, 1988, así como el más reciente de Homer-Dixon, 2006).

115. Ruse (1986, *op. cit.*, págs. 227-228).

116. El mismo argumento es aplicable, como ejemplo reciente y relevante, a la crítica de Wax en el planteamiento inicial de su texto (2004).

117. Dahrendorf (2008, 2.ª ed.).

118. Woolgar (1988).

119. H. Collins (1985).

120. Castrodeza (2003[b], *op. cit.*, 2.ª parte).

121. O «la especie elegida», como titula su libro de 1998, junto con Ignacio Martínez, Juan Luis Arsuaga, el campeón de Atapuerca (con el permiso de J. M. Bermúdez, E. Carbonell y bastantes otros).

122. Véase Safranski (2003).

123. Colapsa, de hecho, en el caso de Darwin (*El origen del hombre*), así como en el de Herbert Spencer (*Principios de psicología*) y en todos aquellos que suscriben la evolución de un sentido moral paralelo a una motivación moral, algo muy diferente al utilitarismo y sobre todo a las consideraciones del ético de Cambridge decimonónico Henry Sidgwick, así como de su famoso alumno G. E. Moore, quién, de hecho, acuña la expresión «falacia naturalista» (véase Richards, 1989, *op. cit.*).

124. El naturalismo ético es nihilismo ético, como se espera que quede claro en el texto, a pesar de, por ejemplo, las disquisiciones en contra de Sommers y Rosenberg ya citadas (*op. cit.*).

125. Lo que responde al concepto etológico-genético de *kin selection* (selección familiar que Darwin denominaba *community selection*) en un contexto ampliado a la «familia étnica» (véase Ackerman y otros, *op. cit.*).

126. Citado en Schoch (2007, pág. 16).

127. Sobre la autoconciencia y sus devaneos, véase la obra imprescindible de Greenfield (2000). Véase también Parsons (1999).

128. Heidegger, claro, ve el problema del aburrimiento humano/animal de manera más «mítica» en su más que clásico escrito de finales de los últimos años de la década de 1920 (1995).

129. Una buena referencia al respecto es la ya clásica de Michael E. Zimmerman (1981).

130. Dunbar (1996).

131. Klein (2002).

132. Gilbert (2006).

133. Löwith (1993, pág. 62).

134. Svendsen (2005).

135. Wernersfelder (1993).

136. Término que también aplica Darwin en una carta a A. R. Wallace en 1860 (véase Richards, 1989, *op. cit.*, pág. 186).

137. Hecht (2007).

138. Russo (2005).

139. Pattison (2000, pág. 73).

140. «La rosa no tiene un por qué, florece porque florece…», lo que para Jorge Luis Borges plasma la idea básica de lo poético.

141. Por cierto, Darwin murió un 19 de abril de 1882 con una agonía lenta, dolorosa, interminable (por fin «descansa en paz» a las 3 de la mañana), por lo que su funeral de Estado una semana después en la abadía anglicana de Wesminster en presencia de lo más granado de la sociedad victoriana se torna en amarga vivencia para los que lo vemos muy desde fuera. Es más, Darwin de alguna manera empezó a morir a su vuelta del famoso viaje que tanto supuso para su fama en vida. Una enfermedad de difícil diagnóstico le tuvo prácticamente postrado durante toda su vida posterior al viaje (véase Campbell y otros, 2005 y, sobre todo, el fascinante libro ya clásico del psiquiatra Ralph Colp, Jr, 1977).

Capítulo 2

1. La interpretación global de Randall Collins en su *Sociología de las filosofías* (1998) en conexión con la idea de códigos socioepistémicos de Pierre Bourdieu vuelve a ser muy pertinente al respecto.

2. Claro que a estas alturas cabe suponer que el segundo tipo de historia y el tercero se han fundido en un historiar posmoderno, dependiente en buena medida de la crítica literaria al uso (véase la obra ya clásica de Hayden White, 1974, así como la de Ankersmit, 1994, Davies, 2006, o la conocida antología de Jenkins, 1997).

3. Aunque, como ya se ha indicado, lo patológico a menudo es relativo, es decir, «protege hoy para destruir mañana», mientras que «lo sano» puede que simplemente no supere el día de hoy (Moalem y otros, *op. cit.*).

4. Feyerabend (1970).

5. En esta tesitura se encuadran perfectamente las ideas generales de Benjamín Libet, según las cuales cuando somos conscientes de una decisión, ésta ya ha sido tomada «inconscientemente» (Libet, 2004); por qué «disfrazamos» lo inconsciente de consciente es otra cuestión que no carece de interés (véase más adelante).

6. Lederman (1989).

7. Collins, H. (1985, *op. cit.*), Kohler (1994).

8. Claro que la mecanización del mundo no desaparece, ni mucho menos, sino que se subsume en la darwinización (Darden, 2006).

9. Aunque en realidad dicha idea está implícita en las mismas consideraciones de Darwin, en *El origen del hombre* especialmente, así como en numerosos coetáneos y seguidores suyos. Por ejemplo, la utiliza mucho Herbert Spencer, así como el discípulo de Darwin, George Romanes, y el discípulo de éste, Lloyd Morgan, también el padre de psicólogos evolucionistas que sería William James y su, en parte malparado congénere, James Mark Baldwin.

10. Con la participación clara del *Scientific American.*

11. Pero véase la interesante combinación de sociología y biología (sociología naturalizada) que se encuentra en la obra reciente del conocido profesor del Collège de France John Elster (*Chaire de Rationalité et Sciences Sociales*, 2007).

12. Que tiene una crítica neopositivista en la obra de 1995, *La Construcción de la realidad social*, de John Searle.

13.Para darse entera cuenta de la importancia, especialmente de Lorenz y Tinbergen y sobre todo del trasfondo histórico, véase Burkhardt Jr (2005).

14.Pero véase de nuevo Wilson y Wilson (*op. cit.*) y el capítulo precedente.

15.El creador de la geología moderna, y gran fuente de inspiración para Darwin, Charles Lyell, hizo ya esa propuesta taxonómica en 1863 en su importante libro *Evidencias sobre la antigüedad del hombre*. Si bien dicha propuesta trataba de destacar de un modo claramente anti-darwiniano la trascendencia humana.

16.Ritt (2004).

17.Brink (2007).

18.Marcus (2007).

19.Esta dicotomía de «a más razón menos instinto», y viceversa, está ya muy pensada en la obra del teólogo natural decimonónico Algernon Wells, *On Animal Instinct* (1834), obra ampliamente anotada por Darwin (veáse, Richards, 1989, *op. cit.*, pág. 134).

20.De hecho, el proceso hegeliano naturalizado ha sido plasmado en la multitud de textos victorianos que tratan de la evolución de la mente, tanto los pertenecientes a teólogos naturales como los de aquellos naturalistas que, de un modo desigual, biologizaban la evolución del conocimiento, empezando por Herbert Spencer y Darwin, así como los continuadores de éste, George Romanes y Conwy Lloyd Morgan, pasando por los americanos William James y James Mark Baldwin, hasta llegar a los «behavioristas» (véase Richards, 1989, *op. cit.*).

21.Janik (1989).

22.Van Valen (1973).

23.Incidentalmente, esta consideración del medio histórico es lo que la exitosa obra de Boyd y Richerson (1985), así como la mucho más literaria y reciente de Richerson y Boyd (2005), denominan «adaptación por medios no genéticos» (claro está que éste no es en absoluto el caso). Del mismo problema adolece la interesante obra de Jablonka y otros (2005), en la que se tratan cuatro tipos de transmisiones «hereditarias»: genética, epigenética, comportamental y simbólica. Véase también los pertinentes comentarios de Griffiths (2006) al respecto, así como los de Moss (2003).

24.Se dice «de raíz» porque el medio en sí ni es variable ni lo deja de ser; la heterogeneidad del medio viene definida en función del organismo. El «mismo» medio puede ser muy variable para un organismo y nada variable para otro.

25.Independientemente de las consideraciones de Hecht (*op. cit.*) ya comentadas.

26.Para Novalis, como ejemplo clave, la filosofía sería como una «hoja de ruta» para la «vuelta a casa» (véase V. Freeman, 2006).

27.Janik (*op. cit.*).

28.Louët (1997).

29.Prud'homme y otros (2007).

30.Wright (2000).

31.Aunque no sea nada desdeñable la interpretación paralela que hizo Matthew Arnold en su momento en su *Culture and Anarchy* (1869). Las tres clases, según él, serían: los bárbaros (clase alta), los filisteos (clase media) y el populacho. Nadie se salva, como es de ley.

32.Pawlett (2007).

33.Castrodeza (2007, *op. cit.*, capítulo V).

34.El interesante contexto hobbesiano se disecciona admirablemente en Frost (2008).

35.Fontana, ed. (2007).

36.Moore (*op. cit.*).

37.Por supuesto que la filosofía política es un pozo sin fondo, una manera de intentar cuadrar el círculo de la legitimidad, siempre mejorable pero siempre imposible. Y es que la política como parte de la bioantropología seduce pero no engaña (véase, por ejemplo, discursos más bien recientes, como son, por orden de intervención en el diálogo, los de Friedman, 1962; Nozick, 1974; Miller, 1976; Dworkin, 1979; Sandel, 1982; Raz, 1986; Carter, 1988; Harrison, 1993; Barry, 1995; Hampton, 1997; Wolff, 1998; Rawls, 1999; Anderson, 1999; Barry, 2000; Knowles, 2001; Pogge, 2002; Klosko, 2005; Simmons, 2008, y suma y sigue).

38.Una contextualización ortodoxa reciente es la de Grant (1996).

39.Para un interesante aunque atropellado estudio sobre el pensamiento de Bacon, véase Gaukroger (2001).

40.Kim (1995).

41.Por cierto, lo que a la sazón representa Bacon en origen para los anglófonos y Descartes para los francófonos seguramente lo es Paracelso para el otro gran contexto cultural de Occidente, que es el germanoparlante (Weeks, ed., 2008).

42.Por si en efecto cupieran dudas de última hora, que caben, véase Knight (2007).

43.Aunque la hembra, como ocurre en muchas aves, haga que el macho cuide de descendientes que no son suyos (de hecho, los casos de poliandria, opuesto a poligamia, en la naturaleza son incontables, véase, por ejemplo, Marshall y Evans, 2007).

44.Hamilton (1963), previo a sus famosos (históricos) artículos del año siguiente en *The Journal of Theoretical Biology*.

45.Price (1970). Price atribuye su descubrimiento a un milagro, y sufre una conversión un tanto paulina que concluye con su suicidio cinco años después.

46.En general, véase Shuster y Wade (2003).

47.De hecho, se inhibe la producción del neurotransmisor-hormona oxitocina (que, entre otras acciones, genera confianza en «el otro») y se genera a los efectos un comportamiento autista, circunstancia que ocurre en cualquier relación que incita a la desconfianza (Zak, 2008).

48.Chisholm (1999, págs. 203-206).

49.Zak (*op. cit.*).

50.La opinión oscila entre el 40.000 a de C. y 25.000 a. de C.; para una versión ortodoxa de este acontecimiento véase Read y S. Van der Leeuw (2008), donde la interacción entre cultura y cerebro pasaría por un efecto umbral que desembocaría en la realidad humana propiamente dicha (la realidad *sapiens sapiens*).

51.Por supuesto que el hombre en general no existe, lo que se tienen son ocurrencias puntuales que de algún modo acaban tipificándose en su generalización.

52.Kohn (1999).

53.Stout y otros (2008), donde se ve claramente la correlación entre la evolución del cerebro y de la cultura.

54.Lynch y Granger (2008).

55.En sus experimentos ya clásicos, el ruso Dimitri Belyaev seleccionó para mansedumbre (falta de agresividad) zorros plateados y obtuvo como resultado de esa selección etológica una reducción drástica de la capacidad cerebral, que no de su potencia en otros sentidos.

56.Freeman (1998).

57.El caso de la «vida pacífica» de los bonobos lleva los mismos derroteros que el caso Mead (Tullock, *op. cit.*), a pesar de la defensa al respecto del maestro de primatólogos actual Frans B. M. de Waal (2005).

58.Horrobin (*op. cit.*). Véase también Simonton (1999), sobre todo en el contexto de lo que sigue. Véase asimismo el importante texto del discípulo de Horrobin Stephen Cosgrave (2005).

59.Morgan (1999).

60.Ackermann y Smith (2007).

61.Calvin (2002).

62.Existe una conexión, en este sentido, entre el efecto de la esquizofrenia y el de la sífilis cerebral (producida por el agente patógeno *Treponema pallidum*), de modo que la fiebre anula en parte la acción de ese agente, método curativo que hizo acreedor del Premio Nobel de Medicina y Fisiología a Julius Wagner-Jauregg en 1927.

63.La proprensión es genética, claro está, y además es alta: el mejor predictor de esquizofrenia es la aparición de la enfermedad en un hermano gemelo univitelino (un 50 por ciento).

64.Véase Sandblom (1989), Oury (1989) y Ludwig (1995).

65.Horrobin (*op. cit.* pág. 238).

66.Esta disyuntiva incide asimismo en la idea que supondría para Robert Solow el Premio Nobel de Economía en 1987, según la cual el tripartito capital-recursos-trabajo solamente daría cuenta de un 10 por ciento del crecimiento económico, de modo que el 90 por ciento restante se basaría en la creatividad científico-tecnológica. Lo mismo ocurre, contiende Braben (2008), con el desarrollo científico tecnológico, de modo que la supervisión de los informantes (*referees*) sería normalmente anti-creativa, y por tanto estancadora, independientemente de su cariz positivo para impedir la publicación de «cualquier cosa».

67.Véase al respecto el más que sugerente artículo reciente de Seeley y otros (2008), donde se analiza la creatividad de Maurice Ravel y la pintora Anne Adams y su conexión con una afasia progresiva.

68.Pinker (2003).

69.Bolender (2007).

70.Esto ocurriría por medio de la operación sintáctica conocida como *Merge* (fundir), por la cual dos objetos se combinan dando lugar a un nuevo objeto que a su vez entra en otra combinación con otro objeto de un modo recursivo, creando a su vez algo nuevo y así sucesivamente (*ibid.*, pág. 385).

71.Pinker (*op. cit.*).

72.Aunque, desde una perspectiva antropológica, Darwin se tomara «oficialmente» mucho más en serio a los expertos victorianos Edward B. Tylor y a su vecino en Down John Lubbock (Alter, 2007).

73.Para una interpretación más exhaustiva y ajustada a derecho biológico se puede consultar el capítulo I de Castrodeza (1999), ya que la reducción metodológica a la que se refiere el texto, que no tiene por qué implicar una reducción ontológica, se remite en esencia a lo que en la obra justamente citada se interpreta como aproximación accidentalista a la comprensión del mundo (véase más adelante, capítulo. III).

74.En efecto, el genio, independientemente de que lo sea (justo como la/s divinidade/s), se construye (véase Fara, 2002, referente a la construcción de Newton como genio, o hipergenio se debería decir).

75.Glick (*op. cit.*).

76.Véase como obra básica Panter-Brick y Worthman, eds. (1999).

77.Aunque en muchos sectores disidentes la globalización se interprete como un «ricos de todo el mundo uníos» (véase Zajda y otros, eds., 2008).

78.Véase Fitzgerald (2004).

79.Véanse los comentarios de Ridley (2003) sobre la obra de BaronCohen y el mismo documento original de Baron-Cohen (1997). Por añadidura, el zoólogo autista Temple Grandin (2006) sostiene en su interesante libro que los animales estrictamente hablando son autistas, en el sentido de que la teoría de la mente derivaría de esa condición (de hecho, el autismo se asocia a menudo con una disfunción del hemisferio izquierdo del cerebro que conduce a un énfasis en los detalles a expensas de una comprensión de la situación global, y tiene que ver con la existencia de neuronas espejo subfuncionales).

80.Baron-Cohen (2003). En cuanto al interesante caso de autismo en mujeres, con sus propias connotaciones pero no ajenas a nuestro contexto, se puede consultar a Susan Pinker (2008), hermana del conocido y aquí citado psicólogo evolucionista Steven Pinker.

81.Hobson (2006).

82.Grandin (*op. cit.*).

83.*The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature* (Miller, 2000).

84.Sus estudios sobre Darwin, y sobre todo Freud, son notables.

85.Ridley (2003, *op. cit.*).

86.Aunque, normalmente, actitudes como el conservadurismo dependan del medio (Thornhill y Fincher, 2007), también parecen existir dimensiones genéticas nada desdeñables (Nettle, 2007). Véase también Mullen (2006).

87.Como estudió de manera excelente el filósofo de la antropología Ernest Gellner (1988).

88.Weinberg (1992).

89.Collins, H. y Pinch (1998).

90.Wolpert (1999).

91.Más bien debería decirse el «hombre de siempre», para evitar malentendidos filogenéticos.

92.Sykes (2003).

93.Ridley (1999).

94.Este interesante fenómeno ya fue advertido en profundidad por el discípulo de Buffon el conde de Lacépède, en su notable *Histoire Naturelle des Poissons* (1798-1803).

95.Véase Bueno de Mesquita (2006).

96.O el establecimiento de una hegemonía en los términos también ya clásicos de A. Gramsci.

97.Esa «legitimidad venida del cielo» es tanto más inexistente cuanto más igualitaria sea la colectividad, como se constata en las agrupaciones de cazadores-recolectores. Además, en las sociedades muy estratificadas, esa legitimidad celeste se tiñe de moralidad (Bulbulia, *op. cit.*, págs. 678-679).

98.Collins, R. (1975).

99.Wagner (2004).

100. Esta cuestión legitimante se puso al rojo vivo, por ejemplo, en la república de Weimar, y su falta de resolución seguramente dio lugar en buena medida al nazismo (Dosquet, 2007).

101. Pero véase de nuevo Wilson y Wilson (*op. cit.*).

102. Namer (2006).

103. Cunningham (1999).

104. Pero véase Greshoff y Shimank, eds. (2006).

105. Para más detalles desde otra perspectiva se puede consultar de nuevo el clásico *Sobre la agresión*, de K. Lorenz. Véase asimismo Hardin (1995).

106. Porque son los colegas de Darwin, Charles Lyell y Joseph Dalton Hooker, los que proponen una presentación conjunta inmediata en una reunión de la Linnean Society y no hay tiempo de consultar a Wallace, que está en las Molucas.

107. Ridley (1999, *op. cit.*).

Capítulo 3

1. Eribon (1992).
2. Castrodeza (2007, *op. cit.*, capítulo V).
3. Ese afán naturalizador se manifiesta sobre todo en los sofistas (véase la última edición del clásico de Romilly, 2004).
4. Badiou (2005).
5. En efecto, si analizamos la historia del papado y excluimos parte de cierto período, sobre todo de la primera parte del siglo X, se puede concluir que la elección del papa con todos sus condicionantes, siempre recaía en alguien no sólo bien ubicado en el tráfico de influencias de rigor, sino asimismo especialmente preparado en la retórica de la época, a fin de que pudiera dialogar con convicción y contundencia con líderes próximos y lejanos (Kelly, 1986).
6. Véase Lingaard, ed. (2008).
7. Major (2007).
8. Castrodeza (1999, *op. cit.*, capítulo I).
9. McElreath y Henrich (2006).
10. Véase el último capítulo de Lewontin (*op. cit.*).
11. Aunque, según Quine, las tautologías sólo lo serán en un sistema de creencias específico (*the web of belief*); tanto da.
12. Véase Sclater (2006).
13. Otra aproximación típica es, además de la representada por la referencia a McElreath y Henrich (*op. cit.*), la opinión falsamente antagonista a la misma representada, por ejemplo, por Sperber y Cladière (2006).
14. Heterogeneidad que no es intrínseca, sino que resulta de un entorno geográficamente especialmente amplio y multivario como es el occidental.
15. Olafson (2001).
16. Barrett (*op. cit.*).
17. En este sentido, el estudio que realiza Bourdieu sobre Heidegger, desde su especial visión de la sociología del conocimiento, no tiene desperdicio (Bourdieu, 1988).

18.Es más, desde un cierto ángulo, se puede concebir el darwinismo como un re-encantamiento del mundo (véase Levine, 2006).

19.Dienstag (2006).

20.Véase Wilson y Wilson (*op. cit.*).

21.Como decía el teólogo pietista Friedrich D. E. Schleiermacher, padre fundador de la hermenéutica, entender a un autor es entenderlo mejor de lo que él se entiende; como es bien sabido, las «peores» biografías son las autobiografías.

22.Citado en Dienstag (*op. cit.*, pág. 20).

23.*Ibid.*, pág. 24.

24.*Ibid.*

25.*Ibid.*, pág. 27.

26.*Ibid.*

27.*Ibid.*

28.*Ibid.*, pág. 29.

29.Dunbar (1996, *op. cit.*).

30.Citado en Dienstag (*op. cit.*, págs. 30-31).

31.*Ibid.*

32.*Professeurs de désespoir*, como los llama la conocida novelista y ensayista canadiense Nancy Huston en su libro del mismo título (2004).

33.Dienstag (*op. cit.*, pág. 33).

34.*Ibid.*

35.*Ibid.*

36.*Ibid.*

37.Sulloway (1979, *op. cit.*).

38.Dienstag (*op. cit.*, pág. 36).

39.Putnam (1999, pág. 13).

40.Firth (2002).

41.Ruse (1986, *op. cit.*).

42.Pensamiento que aunque en sectores importantes de la filosofía académica, sobre todo en círculos franco-alemanes, se considere demasiado «fácil», ha tenido un impacto colosal en el pensamiento filosófico analítico-pragmático de nuestros días, como se atestigua en la obra de sus dos discípulos más sobresalientes, John McDowell y Robert Brandom. Véase Brandom, ed. (2000).

43.Niznik y Sanders (1996, pág. 59).

44.O'Hear (1997, pág. 59).

45.Rorty (1989, pág. 27).

46.Rorty (1998, pág. 80).

47.*Ibid.*, pág. 91, nota 14.

48.*Ibid.*, pág. 113.

49.*Ibid.*, pág. 119.

50.Fine (2001).

51.Rorty (1998, *op. cit.*, pág. 146).

52.Rorty (1991, pág. 18).

53.*Ibid.*, págs. 52-53.

54.*Ibid.*, pág. 90, nota 2.

55.Citado en O'Hear (*op. cit.*, pág. 81).

56.*Ibid.*, pág. 78.

57.O'Hear es catedrático de filosofía en la Universidad de Buckingham (R. U.) y político conservador activo muy influyente en su día en las políticas educativas de Margaret Thatcher y John Major. En su última obra reciente, *Plato's Children: The State we are in* (2006), critica a la sociedad actual de un modo afín a sus creencias «más allá de la biología», que aquí no se pasan por alto.

58.*Ibid.*, pág. 80. En su día (hacia 1868) Alfred Russel Wallace le presentó el mismo argumento a Darwin para rescatar al hombre de la Selección Natural.

59.Citado en *ibid.*, pág. 82.

60.*Ibid.*, pág. 72.

61.*Ibid.*, pág. 15.

62.*Ibid.*

63.*Ibid.*, pág. 20.

64.*Ibid.*, pág. 22.

65.*Ibid.*, pág. 65.

66.*Ibid.*, págs.23-24.

67.*Ibid.*, págs.70-71; Castrodeza (2007, capítulo 3).

68.Bird (*op. cit.*, pág. 224).

69.*Ibid.*, pág. 138.

70.*Ibid.*, pág. 283.

71.Castrodeza (1998, pág. 87).

72.Para una contextualización en un sentido amplio, véase Glenn (2000), y para una interesante perspectiva especialmente bioantropológica, aunque harto simplificada, véase Gifford Jr (2002), y sobre todo Cordes y Schubert (2007).

73.Para una contextualización igualmente pertinente, véase, por ejemplo, Lyons (1984).

74.Dennett (1995).

75.Ruse (1986, *op. cit.*).

76.Todas las citas cortas sobre/de Rorty que siguen están extraídas de Niznik y Sanders (*op. cit.*).

77.En lo que se refiere al «progreso moral» no se debe obviar de ningún modo el contexto histórico de los últimos dos siglos (véase J. H. Morgan, 2005).

78.Kitcher (2007). Aunque véase Ayala (2007) y sobre todo el magnífico libro de Bowler (2007), que nos provee de un contexto histórico tan detallado como ineludible, amén de la siempre aprovechable obra del sociólogo naturalista Steve Fuller (2007) y la del conocido filósofo de la biología Elliot Sober (2008).

79.Conciencia que sería sobre todo conciencia de clase, no sólo desde la perspectiva típicamente marxista, sino también propiamente evolucionista (véase Dunbar 1998).

80.DeNault y MacFarlane (1995).

81.Véase también Barnes (1998).

82.Véase también Labinger y Collins (*op. cit.*).

83.Hay que destacar la obra de Sterelny y Griffiths (1999), y la más heterodoxa de O'Hear, ed. (2005), pero véase también Mitchell (2003), Callebaut (2005), Krohs y Toepfer, eds. (2005) y van Speybroeck (2007).

84.Pero véase la interesante —aunque controvertida (Reydon, 2005)— aproximación a la filosofía de la biología desde su historia (Grene y Depew, 2004). Véase también Fox Keller (2002).

85.Aunque las referencias antropológicas en estas páginas siempre vayan en torno a la cultura en un sentido amplio, la dimensión física explicitada en la genética se coordina magníficamente en la obra del profesor islandés Gísli Pálsson (2007).

86.A Matt Ridley se le acusó de ser un determinista genético un tanto extremo a raíz de la publicación de su libro *Genoma* (1999, *op. cit.*). Pero casi un lustro después nos sorprendió con su *Por qué somos como somos*, en donde se señala cómo la influencia del medio es, en general, al menos tan determinante como la del genoma. En realidad es como si el genoma marcara la pauta y el medio la concretara, aunque el genoma en definitiva no sea más que la consolidación de un medio persistente, como lo viera Darwin desde su ángulo decimonónico, como tan bien lo expone el malogrado Dov Ospovat, 1981.

87.*Kin selection* que Darwin, dentro de sus posibilidades y su teoría de la pangénesis (pues la genética todavía no existía), denominaba *community selection*, y se refería especialmente a la selección familiar. Por cierto que la expresión *kin selection* generó por razones de prioridad una agria polémica entre su creador, W. D. Hamilton, y el usurpador de la expresión a su pesar, J. Maynard-Smith.

88.Véase de nuevo Wilson y Wilson (*op. cit.*).

89.Castrodeza (1988[b]).

90.Véase de nuevo Ayala (*op. cit.*).

Capítulo 4

1. Gould y Vrba (1982), Gould (1991). De hecho, para Darwin, éste era el fenómeno evolutivo que subyacía a todas las operaciones instrumentadas por selección natural (Darwin, 1862, pág. 348). Véase también Richards (1989, *op. cit.*, pág. 98).

2. Aunque Husserl opinaba justo lo contrario, es decir, que la ciencia oficial se quedaba corta en su sustitución (Melle, 1998, pág. 329).

3. Lakatos (1978, pág. 10).

4. Huxley entró en polémica sobre el tema con Kropotkin a raíz de otro escrito que el primero publicara en 1888, «La lucha por la existencia», en la misma línea que adoptara en 1893. Esta vez, a las críticas de Kropotkin se unieron las de los innatistas éticos (Romanes entre ellos), hasta el punto de que Huxley empezó a dudar de su tesis, no a favor de Kropotkin pero sí en la dirección de los innatistas.

5. Una buena evaluación reciente del asunto puede verse en McMullin, ed. (2005).

6. Incidentalmente, la idea para la novela procedía del abuelo paterno de Darwin, Erasmus, y no era precisamente una diatriba contra los excesos de la ciencia, como normalmente se hace ver, sino una proyección romántica que se decantaba por lo que se ha venido a conocer como novela «gótica».

7. Beer, G. (1983).

8. Castrodeza (2007, capítulo III).

9. Hayles (1990).

10. Otra versión interesante al respecto es la de Kuhn cuando éste afirma que el filósofo no es más que un científico en crisis paradigmática.

11. Humphrey (1999/1998).

12. El filósofo, frente al científico-tecnólogo, es un hombre «desocupado». Su situación holgada le hace proclive a la secreción de oxitocina y a tener una teoría de la mente que genera confianza y comprensión hacia «el otro», contrariamente al científico-tecnólogo, que es un hombre «ocupado» en resolver su propia situación material y la del otro, que por tanto vive a sus expensas, lo que genera desconfianza y, por tanto, un comportamiento autista al respecto (Zak, *op. cit.*).

13. D’Amico (1999, pág. 1).

14. Véase, con enorme provecho, Miles (2007), así como Kaiser (2007) y el contexto histórico investigado por P. Harrison (2008).

15.Lakatos (*op. cit.*, pág. 11).

16.Castrodeza (2007, *op. cit.*, véase Epílogo).

17.Ésta es la tesis que desarrolla el wittgenstaniano Karl Britton (1971) en uno de los libros más bellos que se puedan leer por su estilo, su franqueza y su enjundia.

18.Véase también Castrodeza (1999, págs. 67-69).

19.Sloterdijk (1983). Véase asimismo de Bakker (2007), y para un contexto histórico es más que útil acudir a Mazella (2007).

20.Para la posible importancia de un proceso exaptativo en la fundamentación del contrato social, véase Cordes y Schubert (*op. cit.*).

21.Prado (2003).

22.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. 83).

23.Carr (1992).

24.Algo que, sorprendentemente, no muchos entienden; véase por ejemplo la significativa perplejidad de Wax en la formulación inicial de su escrito (*op. cit.*).

25.Svendson (2005).

26.Carr (*op. cit.*).

27.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. xxxiii).

28.*Ibid.*, pág. xxxv.

29.*Ibid.*, pág. 5.

30.Naturalmente, en Occidente sigue habiendo reductos especialmente ilustrados que, sobre todo desde la filosofía de la ciencia, rechazan el cinismo en cuestión como fraude/impostura intelectual (Haack, 2003; Koertge, 2005).

31.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. 330).

32.*Ibid.*, pág. 332.

33.Lett (1997, pág. 109). Véase asimismo la interpretación naturalista (neurológica) que se encuentra en Newberg y Waldman (2007).

34.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. 202).

35.*Ibid.*, pág. 203.

36.*Schwab* (1989, pág. 16).

37.*Ibid.*, pág. xxxvii.

38.Para una contextualización apropiada, véase el clásico de Barrington (1966), así como Dahl (1989), Christiano (1996) o Mansfield y Sisson, eds., (2004). De hecho, uno de los problemas de la democracia, por no hablar de las dictaduras tradicionales, es la falta de consenso tácito para resolver problemas a medio-largo plazo (Shearman y Smith, 2007).

39.Véase el ya clásico de Hummel (2008), ya en su 5.ª edición.

40.Conway Morris (2003).

41.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. 190).

42.*Ibid.*, págs. 193-194.

43.Para un contexto adecuado, véase Winzeler (2007).

44.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. 285).

45.Collins, R. (*op. cit.*).

46.Véase la contraportada de Castrodeza (2003ª, *op. cit.*).

47.Carr (*op. cit.*, págs.127-128).

48.*Ibid.*, pág. 134.

49.Véase Skyrms (2008).

50.Véase, por ejemplo, el texto canónico que constituye la *Epístola a los romanos* (*Römerbrief*) del teólogo protestante Karl Barth.

51.Carr (*op. cit.*, pág. 73; notas omitidas).

52.Carr (*op. cit.*, pág. 60; notas omitidas).

53.Véase otro manojo de confluencias en (Castrodeza, 2007, *op. cit.*, págs. 102-103).

54.Recuérdese la percepción de Lenin en este sentido cuando alentaba a la rebelión de la soldadesca en las trincheras contra los dirigentes y altos mandos, que eran sus manipuladores reales, donde el «todo por la patria» no era más que el instrumento-pantalla para que las clases dominantes dirimieran sus diferencias económico-ideológicas con los peones de turno (la soldadesca rasa) como carne de cañón.

55.Frank (1989, pág. 20).

56.Lett (*op. cit.*).

57.Lo que equivale a una actitud práctica/pragmática/instrumental.

58.Que se oficializaron con la versión más reciente hacia finales del siglo pasado (véase Sokal, 1998). Para una crónica precisa véase Brown (2001, *op. cit.*).

59.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. 82)

60.*Ibid.*, pág. 124.

61.*Ibid.*, pág. 162.

62.*Ibid.*, pág. 164.

63.*Ibid.*, págs. 347-348.

64.*Ibid.*, pág. 354.

65.*Ibid.*, págs. 188-189 (notas omitidas).

66.Ridley (1996, *op. cit.*).

67.Sloterdijk (*op. cit.*, pág. 208).

68.«Los sistemas metafísicos no "caen" sino que se desvanecen, se reabsorben, se estancan, se tornan aburridos, se pasan de moda faltos de importancia y de probabilidad» (*Ibid.*, pág. 356, nota 16).

69.*Ibid.*, págs. 345-346.

70.*Ibid.*, pág. 385.

71.*Ibid.*, pág. 401.

72.*Ibid.*, pág. 539.

73.*Ibid.*, pág. 546.

74.De hecho, las soluciones de Sloterdijk se vienen decantando últimamente sobre la base de la biología (*Normas para un parque temático humano*, 1999), y sus metáforas biológicas en su trilogía *Esferas* (1998, 1999 y 2004) son ya lugares comunes. Lo que ocurre es que hay que saber desde la biología cuál es su alcance, como admirablemente se refleja en Goodman y Leatherman, eds. (1998), así como en Coyle (2007) desde el punto de vista de la bioeconomía humana.

75.Wittgenstein (1922, pág. 11).

76.Un intento interesante es el de Giberson y Artigas (2007).

77.Castrodeza (1996).

78.En Olson (2007) encontramos una excelente contextualización histórica.

79.Heisenberg (1955, pág. 18; traducción alterada).

80.Searle (2000, págs. 368-369).

81.Castrodeza (2000).

82.Entre comillas, porque aunque el positivista-lógico Rudolf Carnap, por ejemplo, quería «superar la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», su *alter ego*, el hermeneuta ontológico Martin Heidegger, quería hacer lo mismo neutralizando lo que denominaba metafísica de la producción, que caracterizaba toda la historia de la filosofía desde los socráticos, y algo antes, hasta Nietzsche (ambos incluidos).

83.Barrett (*op. cit.*).

84.Este contraste está muy bien delimitado en la primera parte del librito *Intuición y razón*, de Mario Bunge, aunque la pretensión sea la de denostar la razón intuitiva desde la razón científica.

85.Es verdad que hay genes que tienen más «penetración» que otros, es decir, se expresan más uniformemente que otros en los distintos medios. La «penetración» simplemente reflejaría una historia: aquellas partes del medio que se manifiestan de una manera relativamente más invariable a lo largo de la historia filogenética, propician, por selección natural, una respuesta igualmente relativamente invariable.

86.Véase Horton (1993).

87.Aunque en la obra heideggeriana se estipulen, en distintos momentos, dos concepciones de «tierra»: una como contraste con «mundo» y otra que, por el contrario, se refiere al mundo más cercano, tal y como ocurre en la metáfora del *Geviert* («la cuaterna») de «hombres, dioses, cielo y tierra».

88.Adorno también consideraba la obra central de Heidegger como antropológica (Lotz, 2005, pág. 43).

89.Véase como botón de muestra Ridley (1996, *op. cit.*).

90.Lorenz, K. (1973).

91.Castrodeza (1999), especialmente los capítulos I, II y IV. Véase también la reciente obra de la Profa oxoniana de «farmacología sináptica» Susan Greenfield, ya citada, donde se llega a la misma conclusión respecto a la tecnología actual, a partir de consideraciones más puramente neurológicas (Greenfield, 2008).

92.Dennett (*op. cit.*).

93.Aunque antes, según Quintín Racionero (1991), siguiendo a Hans Georg Gadamer, hubiera, previamente a su resurgimiento, que «urbanizar» al autor alemán.

94.Circunstancia bien documentada en Bowler (1983, *op. cit.*).

95.De hecho, el reciente, y seguramente infame, «caso Sokal», y secuelas, estaría enclavado en la disyuntiva en cuestión, a pesar de la interferencia de la sociología del conocimiento científico (véase Racionero, 2000).

96.Rée (1998).

97.Brown (2001, *op. cit.*).

98. Popper (1974).

99. Rosenberg (1996).

100. Lamo de Espinosa y otros (*op. cit.*). Véase también Hekman (2001) y Buchdahl (2005).

101. Castrodeza (1998[a]).

102. Aunque la filosofía de la biología siga «en la brecha» en todo su esplendor (véase, por ejemplo, Sterelny y Griffiths, *op. cit.* y también Kitcher, 2003 o Downes, 2006).

103. Véase, igualmente, Castrodeza (1999, *op. cit.*) y Moya (2001).

104. Es decir, la base del naturalismo biológico no exige como teoría básica en exclusividad la teoría de la selección natural de Darwin. Para más detalles al respecto se puede consultar Castrodeza (2003[b]).

105. Se está haciendo referencia al magnífico compendio lógico positivista de Ernest Nagel (1961).

106. La alusión es a «The function of general laws in history», impreso y reimpreso en muchos lugares; véase, por ejemplo, Hempel (1959).

107. Véase el estudio ya clásico de Dray (1964).

108. Véase, por ejemplo, mi interpretación biologista de *La estructura de las revoluciones científicas* (ERC) de Kuhn (Castrodeza, 1998[b]).

109. Wilson (1975), Dawkins (1976, *op. cit.*).

110. Castrodeza (2003[b], *op. cit.*, 2.ª parte).

111. Véase Schmaus (1994).

112. La referencia generalizada en lo que sigue es, por supuesto, a *Ser y Tiempo* (1927).

113. Para más detalles, se puede cotejar Volpi (1996).

114. Gillespie (1984, pág. 60).

115. T. Clark (2002).

116. Mulhall, S. (1990, pág. 111).

117. Véanse, en efecto, el discutible y discutido Okrent (1988), así como Brandom (2002).

118. Véase Brandon (1992).

119. Se puede consultar con enorme provecho Dastur (2000).

120. *Ibid.*, pág. 120.

121. *Ibid.*, pág. 124.

122. *Ibid.*, pág. 129. Dastur amplía su contexto en su publicación del año 2003 (Dastur, 2003, véase especialmente pág. 52).

123. Véase Lorenz (1973, *op. cit.*).

124. Para más detalles se puede consultar Castrodeza (1999, *op. cit.*, capítulo I).

125. Southgate (2001, págs. 140-141).

126. Véase Dawkins (1976, *op. cit.*, capítulo I).

127. Esta circunstancia está claramente expuesta en los comentarios de Quintín Racionero (*op. cit.*) a la obra magna de Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*; véase especialmente nota 17, pág. 70.

128. *Ibid.* Además, la idea popperiana sobre los descubrimientos científicos a partir de un proceso de conjeturas y refutaciones viene a ser, salvando las distancias epistémicas, una consideración paralela al círculo hermenéutico heideggeriano.

129. Claro está que los matices al respecto son innumerables (véase King y Stone, eds., 2007).

130. Una interesante comparación entre las concepciones históricas de Carnap y Heidegger se encuentra en Wrathall (2000).

131. Véanse Borgmann (1978) y Aldermann (1978).

132. Bernasconi (1985, pág. 5).

133. Que es «eso» originario que John Caputo, por ejemplo, identifica con la Nada de los místicos; véase, por ejemplo, su controvertido Caputo (1986). Rosen (1978) ofrece una interesante discusión lingüística al respecto. Es también un tanto relevante la actitud crítica de Fóti (1992).

134. Nolte (1992, pág. 43), por ejemplo, destaca la circunstancia de que el olvido del ser suprime la diferencia entre hombre y animal.

135. Esta secuencia está muy bien dilucidada en Glazebrook (2000).

136. Un análisis tan reciente y breve como iluminador de la obra en cuestión se encuentra en T. Clark (*op. cit.*, capítulo 3).

137. Pattison (*op. cit.*, pág. 210).

138. Téngase siempre presente que el medio no es «el mismo» para todos los organismos, aunque se utilice un medio «exterior» y «neutro», a efectos de un referente general convencional: ese medio contendría a los organismos y a sus medios, es decir, sería un continente (contenedor) de ecotipos.

139. Véase, de nuevo, para entrar en detalles Castrodeza (1999, *op. cit.*).

140. Una buena contextualización de Rousseau al respecto es la que lleva a cabo Peset (1993).

141. Miller (2000).

142. Barrett (*op. cit.*).

143. T. Clark (*op. cit.*).

144. Zimmerman (1990, pág. 84).

145. Por llegar, llega hasta las ciencias exactas (van Kerkhove, 2006).

146. Efectivamente, según la tesis de Jacques Monod (1971) en su crucial *El azar y la necesidad*, el azar biológico acota posibilidades hasta determinar cada vez más la línea de acción de la fenomenología orgánica.

147. Véase Steiner (2001), especialmente el último capítulo.

148. Véase, en lo que a la parte neurofisiológica se refiere, Susan Greenfield (*op. cit.*).

Información adicional

Carlos Castrodeza

Carlos Castrodeza Ruíz de la Cuesta (Tánger, 1945 - Madrid, 2012) biólogo y filósofo. Fue profesor de Filosofía de la Ciencia en la Universidad Complutense de Madrid. Reconocida autoridad sobre Darwin y el darwinismo, desarrolló investigaciones en genética de la evolución en diversos centros europeos, como los institutos de genética de Edimburgo y Helsinki, y en filosofía de la biología en la Universidad de Leeds. Publicó numerosas obras, entre las que destacan: *Ortodoxia darwiniana y progreso biológico*, *Teoría histórica de la selección natural*, *Razón biológica*, *La marsopa de Heidegger*, *Los límites de la historia natural*, *Nihilismo y supervivencia*, *La darwinización del mundo* y *La razón de ser*.

Síntesis

Con el darwinismo, la biología atañe a todos los aspectos culturales posibles, desde la filosofía, la estética, la ética, la política y la religión hasta una ciencia pura como es la física.

Y es que el darwinismo biologiza la realidad en todas sus dimensiones posibles.

Éste es un ensayo que trata sobre el impacto de la teoría de la evolución de Darwin en el pensamiento filosófico actual confrontado con autores como Heidegger, Dienstag, Sloterdijk o Rorty, entre otros. Para el autor, el principio de selección natural impera en un mundo en el que se constata la injusticia, el sufrimiento y la explotación de los unos sobre los otros. Sin embargo, éste es un principio más metafísico que físico, algo no tan sorprendente si se considera que dicho principio responde a una cosmovisión naturalista.

Ficha del autor:

http://www.herdereditorial.com/autores/776/castrode carlos/

Ficha del libro:

http://www.herdereditorial.com/obras/2868/la-darwinizacion-del-mundo/

Otros títulos

Charles Darwin, Adrian Desmond, James Moore y Janet Browne:

http://www.herdereditorial.com/obras/2904/char
darwin/

Bien natural, Franz de Waal: **http://www.herdereditorial.com/obras/2895/bien**
natural/

Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien, Medard Kehl: **http://www.herdereditorial.com/obras/2880/cont**
dios-toda-su-obra-y-estaba-muy-bien/

La herencia de Darwin, Chris Buskes: **http://www.herdereditorial.com/obras/2866/la-herencia-de-darwin/**

Índice